GUIDES BELLES LETTRES DES CIVILISATIONS

Katia Buffetrille

L'ÂGE D'OR DU TIBET

(XVIIe ET XVIIIe SIÈCLES)



GUIDE BELLES LETTRES DES CIVILISATIONS

Katia Buffetrille

L'ÂGE D'OR DU TIBET

(XVIIe ET XVIIIe SIÈCLES)





GUIDE BELLES LETTRES

Collection

dirigée

par

Jean-Noël Robert

DES CIVILISATIONS

KATIA BUFFETRILLE

L'ÂGE D'OR DU TIBET

XVIIe & XVIIIe SIÈCLES

LES BELLES LETTRES

DU MÊME AUTEUR

– *The Halase-Maratika Caves (Eastern Nepal) : a Sacred place claimed by both : Hindus and Buddhists*, Pondichéry, Pondy Papers in Social Sciences), n°16, 1994.

– Avec Charles Ramble (éds), *Tibétains 1959-1999 : 40 ans de colonisation*, n°108. Paris, Editions Autrement, Collection Monde, 1998.

– *Pèlerins, lamas et visionnaires. Sources orales et écrites sur les pèlerinages tibétains*, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft, 2000.

– Avec Hildegard Diemberger (éds), *Territory and Identity in Tibet and the Himalayas*, Leyde, Brill, 2002.

– Avec Anne-Marie Blondeau (éds), *Authenticating Tibet: Answers to China's One-Hundred Questions*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 2008.

– (éd.) *Revisiting Rituals in a Changing Tibetan World*, Leyde, Brill, 2012.

– Avec Françoise Robin (éds), *L'Histoire du Tibet du XIIe au XXIe siècle*. Les documents de travail du Sénat, Actes de la journée de conférences du 3 mars 2012 au Sénat (en ligne).

– Avec Françoise Robin (éds), *Self-Immolations : Ritual or Political Protest?*, Revues d'Études Tibétaines n°25, 2012 (en ligne).

– (éd.) *Tibet 1980-2014*, Actes de la journée de conférences du 24 mai 2014 au Sénat (en ligne).

– Avec Isabelle Henrion-Dourcy (éds.), *Musique et épopée en Haute-Asie. Mélanges offerts à Mireille Helffer à l'occasion de son 90e anniversaire*, Paris, L'Asiathèque, 2017.

95, bd Raspail, 75006 Paris

www.lesbelleslettres.com

Retrouvez Les Belles Lettres sur Facebook et Twitter

ISBN : 978-2-251-91172-4

REMERCIEMENTS

De nombreux amis et collègues m'ont apporté leur aide de diverses manières tout au long de la rédaction de cet ouvrage. Qu'ils en soient remerciés : Stéphane Arguillère, Olivier de Bernon, John Bray, Rémi Chaix, Catherine Despeux, Marie-Dominique Even, Marc Gaborieau, Alexander Gardner, Roberte Hamayon, John Harrison, Mireille Helffer, Isabelle Henrion-Dourcy, Per Kvaerne, Daniele Masset, Fernand Meyer, Namgyal Kunzang Lama, Ngawang Jinpa, Françoise Robin, Martine Rousseau, Philippe Thiollier et Catherine Tsuji. Enfin et surtout, je voudrais exprimer ma profonde reconnaissance à Françoise Wang-Toutain avec qui cette aventure a commencé mais qui n'a malheureusement pu la poursuivre.

Sans eux, sans leurs conseils, leurs relectures, leur générosité et leur disponibilité, je n'aurais pu mener ce livre à son terme tel qu'il est.

Toutes les erreurs qui demeurent sont bien entendu de mon fait.

AVANT-PROPOS

COMMENT UTILISER CE GUIDE ?

Il est, certes, possible de lire ce livre chapitre

après chapitre, pour découvrir un panorama de la société tibétaine ; mais il est aussi conçu pour que le lecteur puisse y trouver rapidement (et en extraire) des informations précises sur un sujet qui l'intéresse. Il est donc conseillé :

*– **de se reporter au sommaire :** chaque chapitre est divisé en rubriques (avec des renvois internes) qui permettent de lire, dans un domaine choisi, une notice générale. En outre, les autres rubriques du chapitre complètent l'information.*

Au début de chaque chapitre, une introduction situe le sujet dans une perspective différente, illustrant la société et les mentalités tibétaines ;

*– **d'utiliser l'index** à partir duquel, sur une notion générale, un terme technique, voire un personnage, il est possible de réunir, à travers l'ensemble du livre, plusieurs données complémentaires.*

***Une bibliographie choisie** permet, dans un premier temps, de se reporter à des ouvrages récemment parus pour y commencer une recherche. Tous offrent, sur le sujet qu'ils traitent, une bibliographie plus ou moins riche.*

Enfin, les tableaux de synthèse, les cartes et graphiques pourront aider à visualiser et mieux retenir les informations désirées. *(Cf. Table des cartes, tableaux et encadrés en fin de sommaire.)*

Pourquoi s'intéresser spécifiquement aux XVIIe et XVIIIe siècles tibétains, pensera le lecteur ? En quoi ces deux siècles méritent-ils que le présent guide leur soit consacré ? La raison en est que cette période fut cruciale dans l'histoire du Tibet.

Réunifié partiellement pour la première fois depuis le XIIIe siècle, le Pays des neiges allait connaître au XVIIe siècle une grande stabilité politique, marquée par la personnalité du Ve Dalaï-Lama et l'hégémonie de l'école bouddhique des Gélukpa à laquelle il appartenait, ainsi que par une activité intellectuelle et artistique foisonnante qui se poursuivit au cours du siècle suivant. Le « Grand Cinquième », chef religieux mais aussi politique du Tibet, instaura un système particulier de gouvernement fondé sur l'union de l'autorité spirituelle et du pouvoir temporel et doté, sous le VIIe Dalaï-Lama, de structures gouvernementales qui perdurèrent quasiment en l'état, jusqu'à l'invasion chinoise des années 1950. Lhassa devint dès lors le centre de l'autorité politique du pays, et le Potala, nouveau palais forteresse dominant la ville, le symbole de ce pouvoir. Le Tibet était alors ouvert sur l'extérieur et de nombreux étrangers y venaient en pèlerinage ou pour commercer. Les arts et les lettres, la science et la pratique médicales, connurent leur apogée.

Si le choix de ces deux siècles s'explique par cette remarquable effervescence, il relève quelque peu du défi lorsqu'on sait combien, sur certains sujets, la documentation est souvent inexistante, parfois contradictoire ou, au mieux, divergente.

Jusque très récemment, les Tibétains ignoraient que leur pays était connu à l'extérieur sous le nom de Tibet. Il portait, pour eux, l'appellation de Bö, un terme dont l'origine reste inexpliquée. On l'a rapproché du verbe *bö* qui signifie « appeler, invoquer » mais aussi du nom bön, donné par les Tibétains à la

religion qui avait cours avant l'arrivée du bouddhisme. Le vocable *bö* a été conservé dans les appellations péjoratives Bhoté, Bhotiya, Bhota, Bhauta, employées au Népal et en Inde pour désigner les populations de langue et culture tibétaines vivant dans ces pays. Quant aux Chinois, sous l'empire Tang (618-907), ils appelaient le Tibet « Tufan », mot qu'ils prononçaient « Tubo » de manière erronée. Cette appellation, encore utilisée en République populaire de Chine pour parler de l'empire tibétain (VIIe-IXe siècle), permet de dissocier les Tibétains d'aujourd'hui, appelés *zang* ou *zang zu*, de leur prestigieux passé impérial. Mais c'est encore une autre appellation que les langues européennes adoptèrent. À partir du XIIIe siècle, des voyageurs européens tels que Jean de Plan Carpin (1180-1252), Guillaume de Rubrouck (1215-1295) ou Marco Polo (1254-1324) désignèrent le Tibet par des mots d'origine persane (« Tibbat », « Tibbet », « Tubbat », « Tibat ») ou mongole (« Töböt »), et c'est ainsi que le nom « Tibet » en vint à désigner pour nous le Pays des neiges.

De nombreux clichés courent aujourd'hui encore sur ce pays et ses habitants. Ce guide a pour ambition de corriger certaines idées fausses et de montrer, alors que la civilisation tibétaine est gravement menacée par les politiques de colonisation de plus en plus intensives menées par l'État chinois, comment les Tibétains ont su bâtir sur leur propre socle une civilisation originale, remodelant pour les approprier les emprunts faits à leurs grands voisins que sont l'Inde et la Chine.

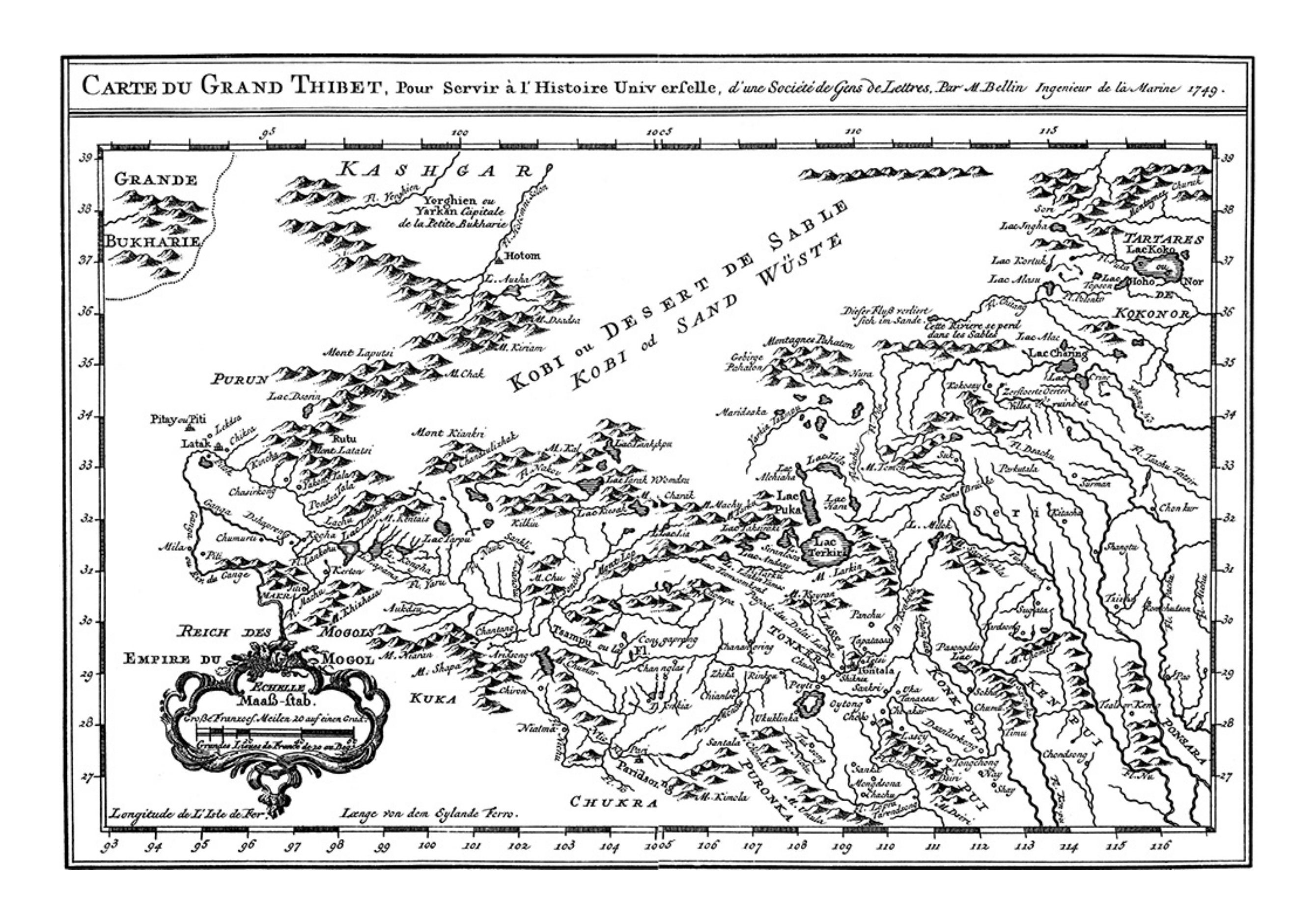
NOTE SUR LA TRANSCRIPTION

ö se prononce « eu » comme dans « deux ».
u se prononce « ou » comme dans « roue ».
ü se prononce « u » comme dans « rue ».
ch se prononce « tch » comme dans « kitsch ».
g se prononce « gue » comme dans « gare ».

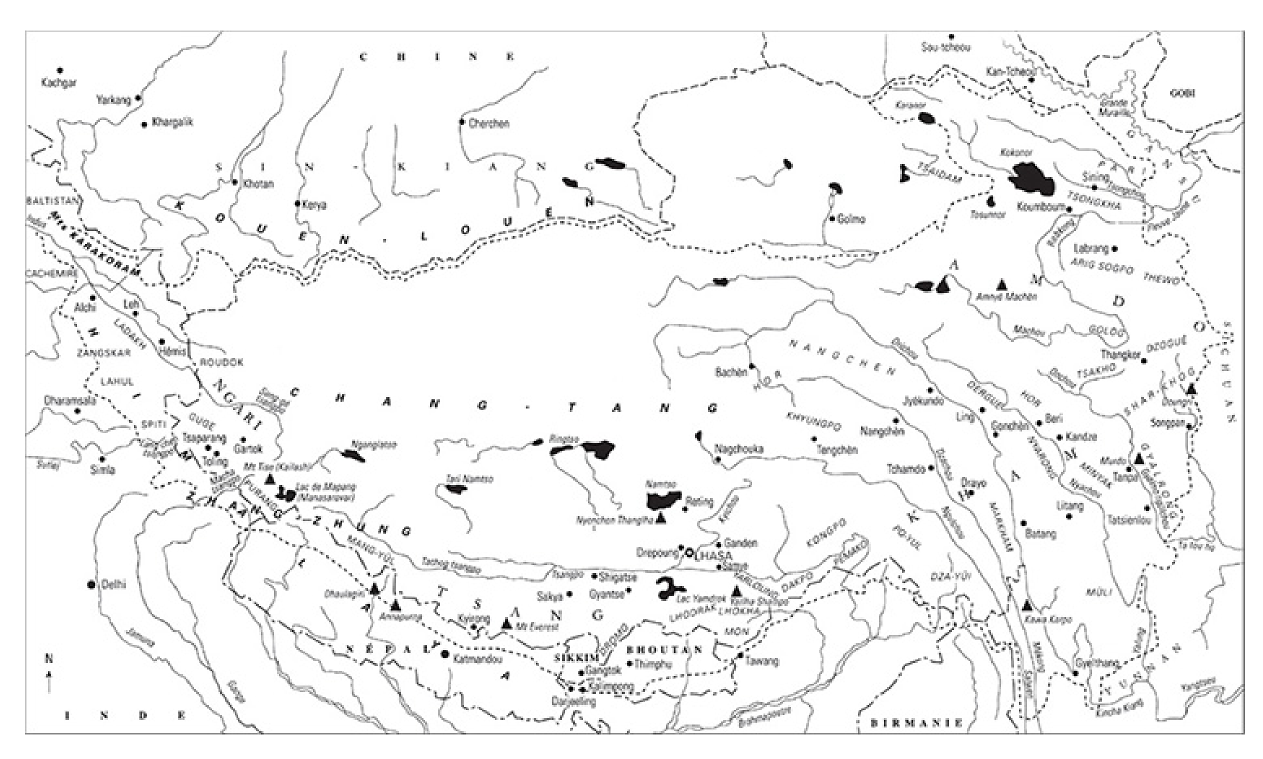
CARTES & ILLUSTRATIONS

Religieux dans leur costume sacerdotal
Un monastère
Moinillon portant une énorme théière
Objets du culte
Masques
Danses sacrées dans la cour d'un monastère
Moines-danseurs
Moine-danseur
Stupa de Bodnath
Un pèlerin se prosternant
Potala. Fresque murale
Lungta ou cheval du vent
Lettres avec tête
Lettres sans tête
Pierre sur laquelle a été gravé le *mantra* à Avalokiteshvara, *om mani padme hum*
Cloche de bronze, monastère de Samyé
Livre ; calame et son étui ; moulin à prières et encensoir
Page de titre de l'*Alphabetum tibetanum…* d'Agostino Antonio Giorgi
Bibliothèque, Pelkor Chödé de Gyantsé
Moine lettré
Artiste peintre
Planches de couverture en bois sculpté
Charpentiers. Peinture murale, Potala
Stupa
Les huit *stupa*
Notations musicales
Instruments de musique tibétains
Moine jouant de la trompe *dungchen*

TABLEAUX & ENCADRÉS


CARTE DU GRAND THIBET, Pour Servir à l'Histoire Univ erselle, d'une Société de Gens de Lettres, Par M. Bellin Ingenieur de la Marine 1749.
KOBI ou DESERT DE SABLE
KOBI od SAND WÜSTE
KASHGAR
GRANDE BUKHARIE
PURUN
TARTARES
KOKONOR
REICH DES MOGOLS
EMPIRE DU MOGOL
KUKA
CHUKRA
ECHELLE Maaß-stab.
Longitude de L'Isle de Fer.
Længe von dem Eylande Ferro.

LE TIBET



Carte du Tibet (d'après Samten G. Karmay et Philippe Sagant, 1998).

I

HISTOIRE

L'archéologie du Tibet en est encore à ses débuts, et à ce jour, il semble bien que le peuplement du Tibet soit consécutif à des migrations de diverses populations. La tradition tibétaine, quant à elle, fait d'un singe de la forêt et d'une démone des rochers, les premiers ancêtres des Tibétains, lesquels considèrent par ailleurs que leurs premiers souverains, dont ils expliquent la venue dans la vallée du Yarlung (Tibet central) au travers de mythes et de légendes, étaient d'origine divine. **Ce n'est qu'au VIIe siècle, avec Songtsen Gampo (617-649/650), XXXIIIe roi selon la tradition, que le Tibet entre dans l'histoire** ou dans ce que l'on pourrait appeler une période de faits historiques avérés. En effet, la découverte au début du XXe siècle, dans les grottes des Mille Bouddhas situées au débouché oriental des routes de la soie (actuel Gansu), des documents de Dunhuang, vaste fonds de manuscrits notamment chinois et tibétains, a permis d'affiner notre connaissance des faits tibétains entre le VIIe et le XIe siècle. La grotte qui contenait cette vaste bibliothèque fut fermée à la fin du Xe siècle, probablement par crainte des invasions musulmanes. Deux ouvrages historiques très importants nous sont ainsi parvenus : les *Annales royales du Tibet* et l'*Ancienne Chronique tibétaine*.

LE TIBET AVANT LE XVIIe SIÈCLE

L'ÉPOQUE ROYALE

Le VIIe siècle fut le début de la grandeur militaire des Tibétains. Le roi Songtsen Gampo, en unifiant le pays et en en repoussant les limites grâce à de nombreuses conquêtes, fut le fondateur d'un véritable empire. Les frontières s'étendaient à l'est à la Chine, au nord à l'Asie centrale et à l'ouest au Gandhara. Au sud, l'empire englobait une partie des régions himalayennes (actuels Ladakh, Népal, Bhoutan), ainsi que des franges des mondes indien et birman. Des contacts furent établis avec les grandes civilisations de l'Inde, de la Chine, et même de l'Iran et de la Grèce.

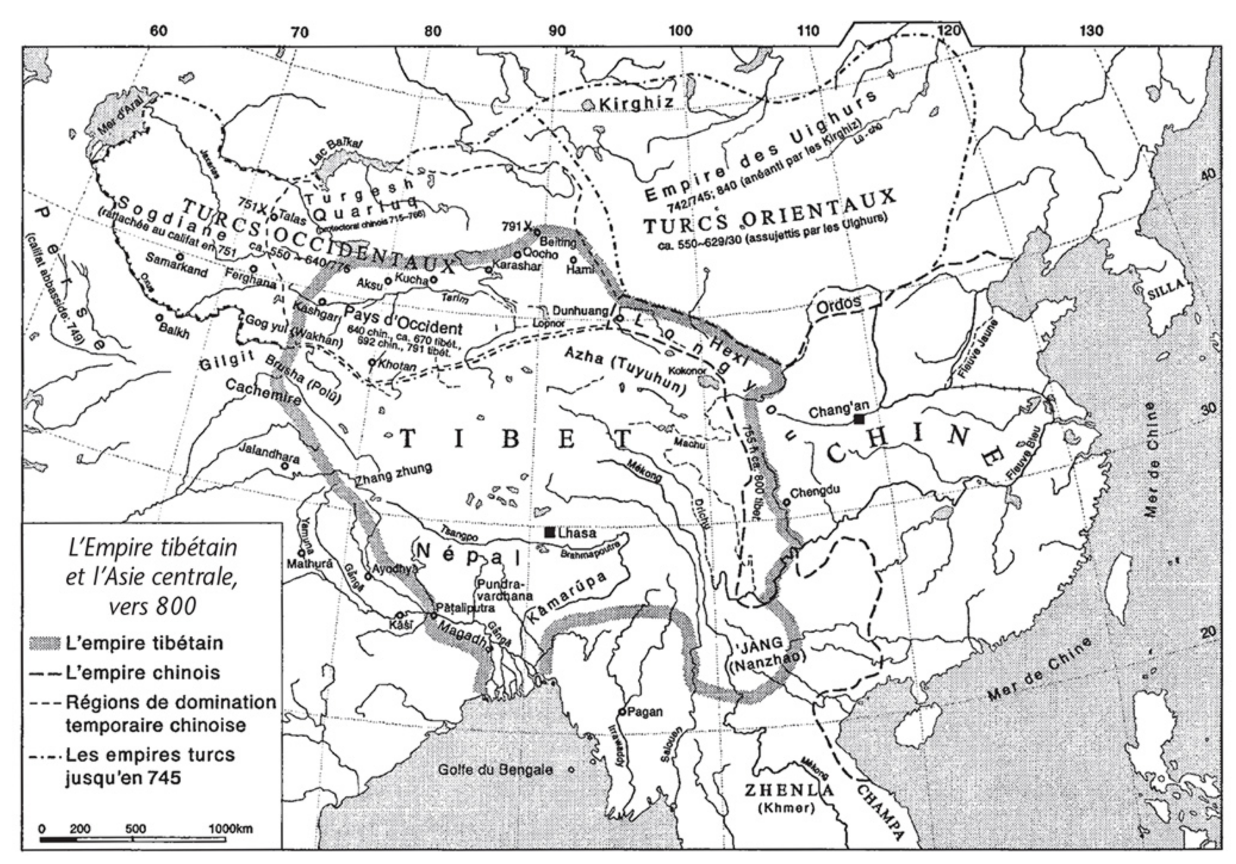


Statue de Songtsen Gampo.
Pelkor Chödé de Gyantsé.
© Katia Buffetrille.

Des peuples d'origines variées furent ainsi intégrés et apportèrent différents éléments culturels. Mais **l'époque royale**

fut surtout marquée par l'introduction et la diffusion du bouddhisme, bien qu'il soit difficile d'affirmer avec la tradition tardive, du fait de l'absence de preuves, que Songtsen Gampo ait été le premier roi bouddhiste. Il semble qu'à la fin de son règne et dans les générations suivantes, la cour ait été plus influencée par la civilisation chinoise que par celle de l'Inde. Cependant, l'écriture tibétaine créée à cette époque fut conçue à partir d'un alphabet indien (cf. « L'écriture tibétaine », chap. VII).

Au VIIIe siècle, l'Empire tibétain continua son expansion sous le règne de Trisong Detsen (r. 755-797). Vainqueurs des armées chinoises de la dynastie Tang, les Tibétains s'emparèrent en 763 de la capitale Chang'an, actuelle Xian. Bien que de courte durée, cet épisode est important puisqu'il menaça l'existence de l'Empire Tang. Le bouddhisme fut déclaré religion d'État et bénéficia d'un soutien important (cf. « La première diffusion du bouddhisme », chap. VI).



D’après Anne-Marie Blondeau et Katia Buffetrille,
Le Tibet est-il chinois ?
Réponses à cent questions chinoises, Paris, Albin Michel, 2000.

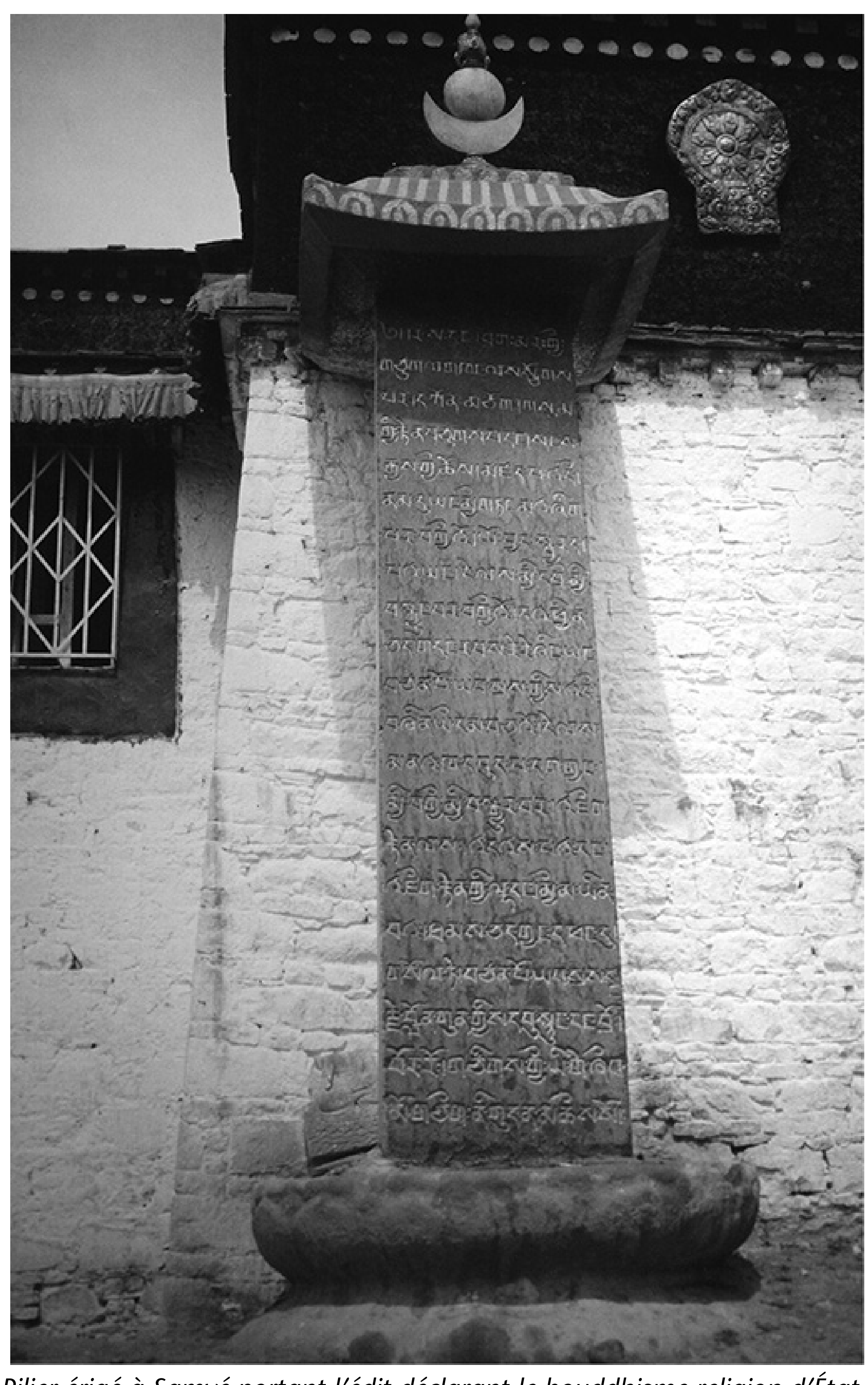
Le milieu du IXᵉ siècle vit la désintégration progressive de l’empire à la suite de l’assassinat en 842 du dernier roi, Langdarma, et fut marqué, selon la tradition, par une violente persécution du bouddhisme. En fait, le roi s’opposait à la présence de religieux dans la vie politique et aux privilèges qui leur avaient été accordés. Jusqu’au XIᵉ siècle, l’historiographie tibétaine traditionnelle parle d’une époque sombre, durant laquelle le Tibet sembla se replier sur lui-même. Pourtant, des recherches récentes ont montré combien **cette période, qualifiée par certains érudits d’« âge de fragmentation », a joué un rôle crucial dans la conversion du pays au bouddhisme**.

Les Tibétains appellent la période qui s’étend du VIIᵉ au IXᵉ siècle la « première diffusion du bouddhisme » (*ngadar*) (cf. « La première diffusion du bouddhisme », chap. VI).

L'ACCULTURATION DU BOUDDHISME AU TIBET

Du XIe au XIIIe siècle, le Tibet fut à nouveau dominé par des structures seigneuriales décentralisées. La « seconde diffusion du bouddhisme », ou *chidar* (cf. « La première diffusion du bouddhisme », chap. VI) sera lancée de l'Extrême-Ouest grâce au roi Yeshé Ö (*ca.* 959-1036) et à son neveu Jangchub Ö, mais aussi de l'Est, où s'étaient réfugiés trois moines qui avaient fui le Tibet central. La culture tibétaine s'inscrivit alors dans une perspective bouddhique sous-tendue par le Mahayana dans sa forme particulière du Vajrayana. Pendant ce temps, le bouddhisme disparaissait de l'Inde à la suite de l'invasion musulmane. Lors de la première diffusion du bouddhisme, les Tibétains considéraient leur pays comme une terre où régnaient obscurité et démons, mais une nouvelle perception se fit jour au XIIIe siècle : celle d'un pays bouddhique sous la menace de ses voisins barbares.

Cette période sera marquée par une effervescence spirituelle et culturelle. Des Tibétains partirent se former en Inde ; des maîtres indiens vinrent enseigner au Tibet. Les grandes écoles du bouddhisme tibétain virent le jour.

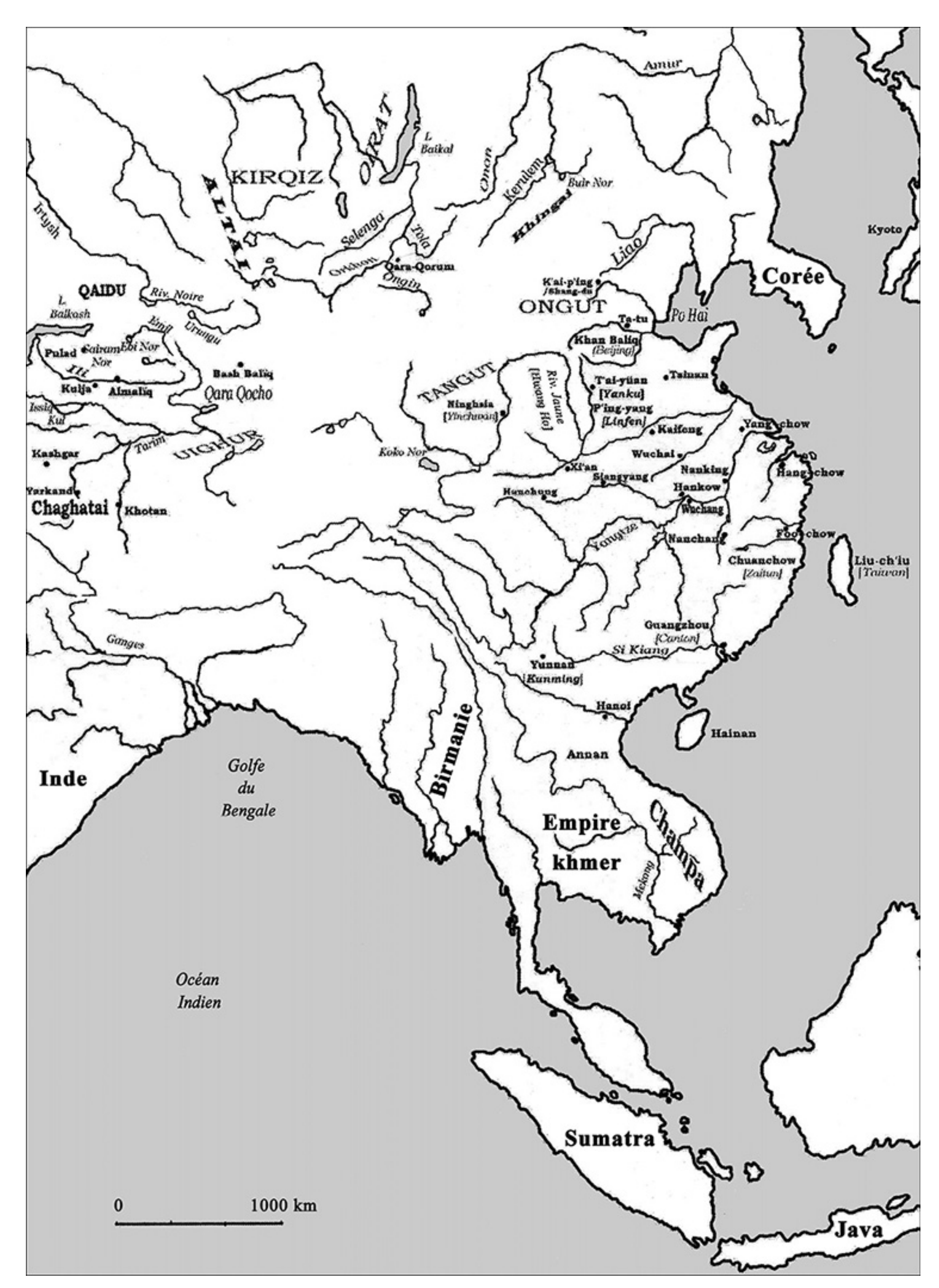


Pilier érigé à Samyé portant l'édit déclarant le bouddhisme religion d'État.
© Katia Buffetrille.

Les hiérarques sakyapa et l'Empire mongol (XIIIe-XIVe siècles)

Le XIIIe siècle vit la montée en puissance des Mongols. Dès 1260, Khubilai Khan (r. 1260-1294) fonda un vaste empire qui engloba, entre autres, la Chine et le Tibet. Il installa sa capitale dans ce qui, plus tard, deviendrait Pékin et choisit alors « Yuan » comme nom dynastique, mais l'empire n'en demeura pas moins mongol. L'expression la « Chine des Yuan », désigne en fait la Chine sous la dynastie mongole Yuan qui constituait une partie de l'Empire gengiskhanide. Affirmer que le Tibet fait partie de la Chine depuis les Yuan voudrait dire que les Mongols Yuan qui avaient conquis la Chine se considéraient eux-mêmes comme des Chinois, ce qui ne correspond en aucun cas à ce que les annales historiques de cette époque nous apprennent. Le Tibet fut, certes, également incorporé à l'Empire mongol des Yuan, mais cela se fit selon des modalités différentes de celles qui avaient conduit à l'intégration du territoire chinois. C'est en effet au travers de liens étroits établis entre Khubilai et des maîtres tibétains de l'école *sakya*, notamment Pakpa Lodrö Gyeltsen (1235-1280), que le Tibet devint dépendant de la puissance mongole. **Cette relation particulière appelée « relation de maître religieux à protecteur laïc » (*chöyön*), constitue l'une des bases de l'histoire politique du Tibet.** Cependant, au cours des siècles, ce concept connut diverses applications et ne fut généralement pas compris de la même manière chez les deux protagonistes. Pour les Tibétains, le maître religieux et le protecteur laïc sont sur un même plan d'égalité, alors que pour les Mongols et plus tard les Mandchous, le rôle prédominant revenait au mécène. L'un apporte la protection matérielle et l'autre la protection religieuse. De fait, Khubilai Khan patronna activement le bouddhisme tibétain, notamment celui qui relevait de l'école *sakya*, confiant à des religieux de cette école la charge de contrôler l'ensemble du clergé bouddhique dans l'Empire mongol. De plus, grâce au support des Mongols, le pouvoir politique des lamas de cette école augmenta considérablement. Ils administrèrent, au nom de l'empereur, un Tibet qui avait connu une importante réorganisation territoriale et

administrative en « trois régions » (*chölkasum*) qui, d'après une tradition postérieure, auraient englobé les deux provinces centrales du Ü et du Tsang, jusqu'au Ngari Korsum à l'ouest, et les deux régions orientales du Kham et de l'Amdo. Une écriture officielle mongole (le *pakpa*) fut même créée à partir de l'alphabet tibétain. Le pouvoir mongol fit procéder à trois recensements qui permirent de fixer les tributs et les taxes qui devaient être envoyés à la Cour impériale. Les religieux d'autres écoles continuèrent à établir des relations avec divers groupes mongols, ce qui conduisit à des rivalités et même, parfois, à de violents conflits.



Carte de l'Empire mongol aux XIIIe *et* XIVe *siècles.*

L'hégémonie des Pakmodrupa (milieu du XIVe siècle-milieu du XVe siècle)

Avant même l'effondrement de l'Empire mongol des Yuan, le pouvoir des religieux *sakyapa* au Tibet avait commencé à décliner. **Une nouvelle force était en train d'apparaître, celle de la famille Pakmodru.** Les divisions territoriales mises en place par

les Mongols furent abolies et on revint à la division en régions ; les infrastructures (routes, ponts, etc.) furent améliorées et de nombreuses influences mongoles supprimées. Le système des taxes fut réorganisé et de nouvelles lois instaurées.

En Chine, la dynastie chinoise des ming (1368-1644) qui avait chassé les souverains mongols, ne considérait pas le Tibet comme une partie de son territoire composé de 18 provinces, ainsi que le confirme une carte établie en 1594. Les liens que certains des souverains Ming établirent avec des religieux tibétains furent relativement nombreux, mais ils traduisaient un intérêt personnel pour le bouddhisme ou un besoin de légitimité, et non un véritable contrôle politique et militaire du Pays des neiges.

Le XVe siècle vit la naissance de l'école *géluk*, la dernière des grandes écoles bouddhiques tibétaines, dont l'hégémonie s'affirmerait durablement à partir du XVIIe siècle. Elle fut fondée à partir des enseignements de Tsongkhapa (1357-1419), un grand érudit religieux originaire de l'Amdo, à l'origine de la construction du monastère de Ganden (1409). À la même époque, deux de ses disciples fondèrent les monastères de Drépung (1416) et Séra (1419), respectivement à l'ouest et au nord de Lhassa. Cette école est parfois appelée « école des bonnets jaunes », une appellation chinoise datant des Qing (1644-1911).

En 1578, un renouveau d'intérêt des Mongols pour le bouddhisme tibétain conduisit Altan Khan (1502-1582), chef des Mongols Tümed, à inviter Sönam Gyatso (1543-1588), l'abbé du monastère de Drépung, à une rencontre près du lac Kokonor (Amdo). Impressionné par les qualités de ce maître, **Altan Khan lui conféra le titre de dalaï-lama, « lama océan », (m. *dalaï* : « océan ») et reçut celui de « roi – qui gouverne – selon la Loi bouddhique (*dharma*) » (tib. *chögyel*).** Le titre de dalaï-lama fut attribué rétroactivement aux deux incarnations antérieures de ce maître qui devint ainsi le troisième de la lignée.

LE TIBET DU XVIIe SIÈCLE : L'ÉCOLE *GÉLUK* ET LES MONGOLS

Cette période fut capitale pour le Tibet. **Elle vit de grands bouleversements et fut également marquée par l'établissement d'institutions pérennes dans les domaines politique et administratif.** Les Mongols, qui avaient joué un rôle non négligeable dans l'histoire du Tibet aux XIIIe et XIVe siècles, devinrent à nouveau des acteurs importants au XVIIe siècle.

La fin, en 1434, de l'hégémonie des Pakmodrupa, soutiens des Gélukpa, marqua le début de rivalités avec la dynastie des Rinpungpa qui favorisaient les Karma-kagyüpa et conquirent Shigatsé. À leur tour, ces derniers furent renversés par les rois du Tsang qui cherchèrent à fonder un nouvel Empire tibétain englobant dans un premier temps les régions centrales du Ü et du Tsang. Leur modèle était la monarchie établie par Songtsen Gampo au VIIe siècle ainsi que les valeurs tibétaines qui y étaient attachées.

À cette époque, le IVe Dalaï-Lama – Yönten Gyatso – venait d'être reconnu dans la parenté d'Altan Khan, mais cette reconnaissance ne faisait pas l'unanimité et même inquiétait. Lorsque le jeune enfant arriva à Lhassa en 1602 pour être intronisé, le roi du Tsang et beaucoup d'autres Tibétains virent cela comme une nouvelle ingérence des Mongols dans les affaires tibétaines. Un conflit éclata dans la région du Tsang, et en 1611, les troubles gagnèrent la vallée de Lhassa. Les Mongols, qui se considéraient désormais comme les protecteurs de l'école *géluk*, prirent position.

Le IVe Dalaï-Lama se retira très vite de ces querelles politiques virant à la guerre civile pour se consacrer à l'étude. Il quitta d'ailleurs ce monde de façon prématurée, à l'âge de 27 ans, laissant à sa prochaine incarnation un Tibet en proie à de grands troubles.

La jeunesse du Ve Dalaï-Lama

C'est dans une période où les luttes politiques s'appuyaient sur des rivalités religieuses que naquit Lobsang Gyatso, le futur Ve Dalaï-Lama. Il était le fils d'un chef militaire de la région de Chongyé, le berceau de la monarchie tibétaine du VIIe siècle. La famille de son père était d'obédience *nyingma* (cf. « Les grandes écoles du bouddhisme tibétain », chap. VI).

Alors qu'il était à peine âgé de quatre ans, on commença à s'intéresser à ce petit aristocrate comme réincarnation potentielle du IVe Dalaï-Lama qui avait été, comme ses prédécesseurs, l'abbé de l'une des unités monastiques du monastère de Drépung : le palais de Ganden ou Ganden Podrang. Face à d'autres candidats, le jeune enfant finit par être choisi. Cependant, la politique anti-*géluk* du roi du Tsang retarda sa reconnaissance officielle. Finalement, en 1621, après différents incidents, furent réunis l'accord politique du roi du Tsang, et la caution religieuse de l'abbé de Tashilhünpo, qui deviendrait le IVe Panchen-Lama. La cérémonie d'intronisation du Ve Dalaï-Lama eut lieu en 1622 au Ganden Podrang.

Panchen-Lama

Panchen-Lama est, à l'origine, un titre conféré par le Ve Dalaï-Lama à son maître Lobsang Chökyi Gyeltsen (1570-1662). *Pan* est l'abréviation de *pandita*, un mot sanskrit signifiant « érudit », et *chen* veut dire « grand » en tibétain. Le panchen-lama est donc le « lama grand érudit ».

Lobsang Chökyi Gyeltsen était considéré comme la réincarnation de l'un des principaux disciples de Tsongkhapa, le fondateur de l'école *géluk*. Il participa à la reconnaissance et à l'ordination du tout jeune Ve Dalaï-Lama. À l'époque, il occupait la charge d'abbé du monastère de Tashilhünpo dans la région du Tsang. Afin de lui témoigner son respect et sa dévotion, le Dalaï-Lama lui conféra ce titre de Panchen-Lama et lui offrit le monastère de Tashilhünpo ainsi que différents domaines attenants. Le titre de panchen-lama fut appliqué rétroactivement à ses trois incarnations précédentes, ce qui conduit à deux énumérations. Si les Tibétains considèrent volontiers que Lobsang Chökyi Gyeltsen est bien le Ier Panchen-Lama, il est cependant de plus en plus fréquent qu'ils adoptent l'énumération le citant comme le quatrième. C'est ce que nous ferons ici.



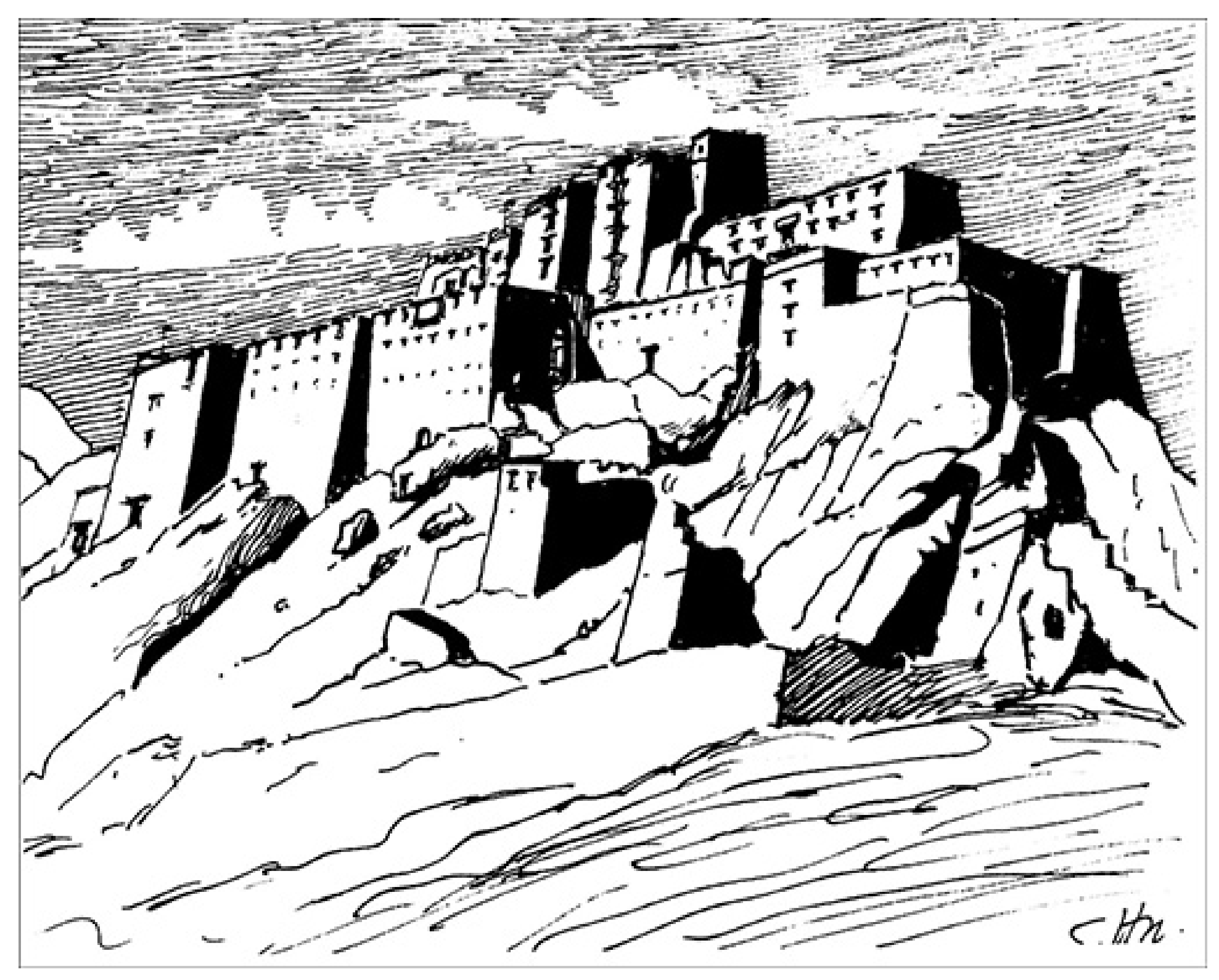
Lobsang Chökyi Gyeltsen,
le IVe Panchen-Lama.

À l'âge de cinq ans, le jeune enfant reçut les vœux de novice auprès de son maître Lobsang Chökyi Gyeltsen et commença alors sa formation religieuse. Plus tard, en 1637, une rencontre au Jokhang, devant la statue du Jowo (cf. « Les monuments de Lhassa », chap. II), entre le hiérarque et Gushri Khan (1582-1654), chef des Mongols Qoshod, marqua symboliquement l'établissement d'une relation de maître religieux à protecteur laïc (*chöyön*). Gushri Khan retourna ensuite vers les régions de l'Amdo où ses troupes devenaient de plus en plus puissantes alors que le conflit entre le Tsang et le Ü gagnait en violence.

L'année suivante (1638), le Ve Dalaï-Lama prononça les vœux de moine ordonné (tib. *gélong*) et commença, dès lors, à conférer des vœux monastiques et à donner de nombreux enseignements.

Quatre ans plus tard, après une année de siège de la forteresse de Samdruptsé à Shigatsé, **les armées mongoles de Gushri Khan l'emportèrent sur celles du roi du Tsang, et le chef mongol offrit au Ve Dalaï-Lama les territoires du Tibet central et oriental qu'il avait conquis.** C'est alors que de simple abbé de monastère,

Lobsang Gyatso devint le chef religieux et temporel du Tibet. Cependant, il n'exerça pas tout de suite son pouvoir.



Forteresse de Samdruptsé. Dessin de Sven Hedin.

Le Tibet sous le Ve Dalaï-Lama

Les maîtres d'œuvre de la montée en puissance de l'école *géluk* furent Sönam Rabten (1595-1658) et Gushri Khan (1582-1654). Sönam Rabten occupait le poste d'intendant (*shelngo*) du monastère de Drépung et, après la victoire, Gushri Khan lui conféra le titre de « régent » (*dépa*, *dési*).

Il semble que Sönam Rabten n'ait pas toujours tenu le jeune Ve Dalaï-Lama au fait de ses agissements. Il est vrai que celui-ci avait une vingtaine d'années et était engagé dans des études

religieuses approfondies. La biographie du hiérarque montre qu'il considérait que les deux acteurs de la relation de « maître religieux à protecteur laïc » étaient non pas Gushri Khan et lui-même, mais Gushri et le *dési* Sönam Rabten. Ce n'est qu'à la mort de ce dernier en 1658 que le Ve Dalaï-Lama, appelé respectueusement par les Tibétains « le Grand Cinquième », prit les rênes du gouvernement.

Maintenant que l'unification d'une grande partie du Tibet était réalisée – la plupart des régions du Kham et de l'Amdo ne dépendaient pas du gouvernement du Ganden Podrang –, il importait d'établir un siège du pouvoir.

La colline Rouge (Marpori) de Lhassa où le roi Songtsen Gampo, fondateur de l'Empire tibétain au VIIe siècle, avait fait bâtir un palais et un ermitage, ne pouvait que retenir l'attention, d'autant plus qu'elle s'élevait entre la ville et les grands monastères de Séra et Drépung. C'est là qu'au printemps de l'année 1645, débuta la construction du Potala. En donnant à son palais le nom de la montagne mythique où était censé résider en Inde le bodhisattva Avalokiteshvara, protecteur du Tibet, le Dalaï-Lama indiquait clairement sa volonté de gouverner en tant que souverain sacré. N'avait-il pas lui-même annoncé : « Avalokiteshvara est revenu dans sa maison » ?

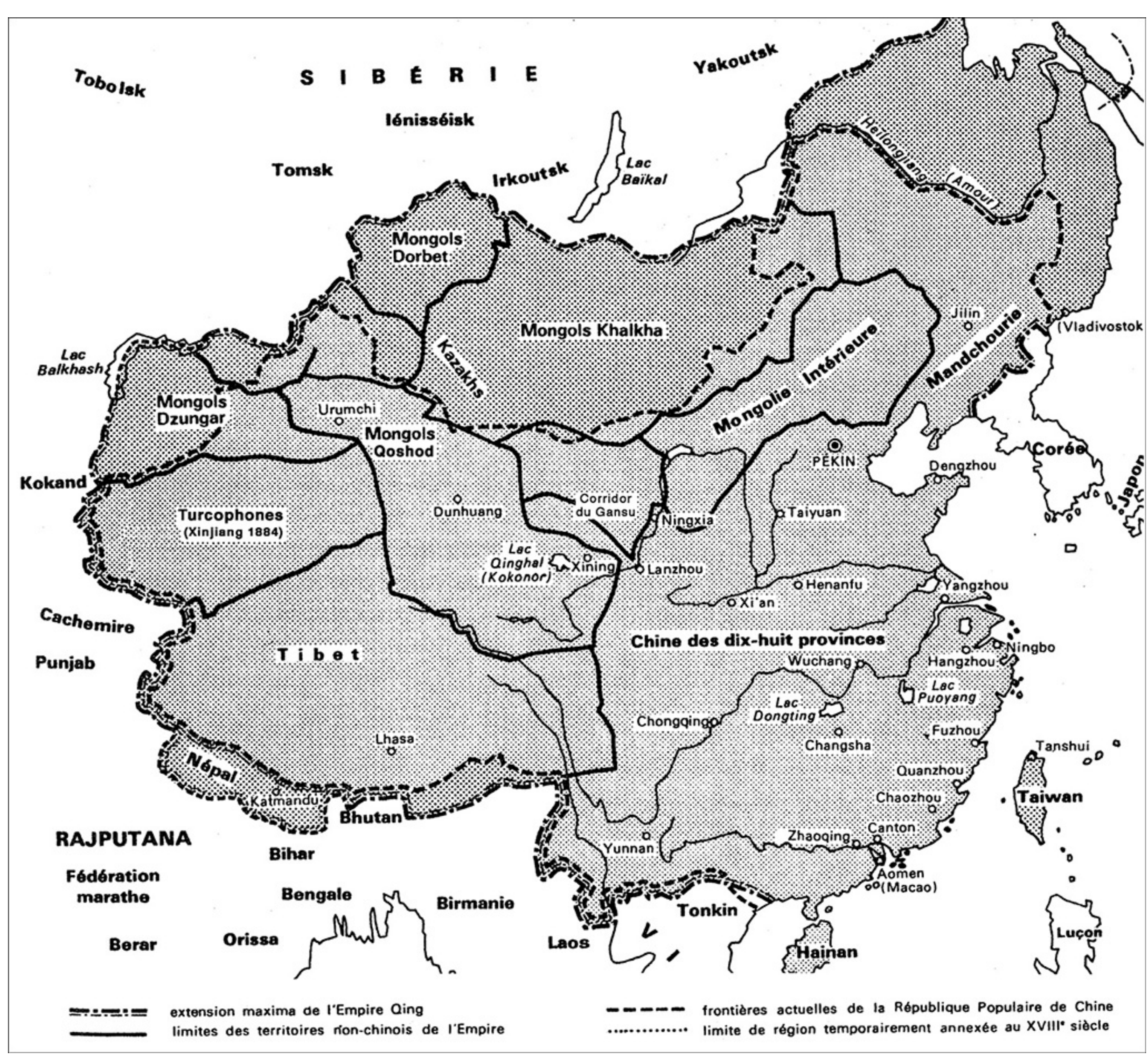
Le Dalaï-Lama établit, en 1642, le gouvernement tibétain appelé « Ganden Podrang », en référence au nom de l'ancien palais abbatial, au monastère de Drépung. Le type de gouvernement alors mis en œuvre fut fondé sur l'union de l'autorité spirituelle et du pouvoir temporel (*chösi sungdrel*) (cf. « Le gouvernement du Ganden Podrang », chap. III).

La Chine : conquête mandchoue

Au début du XVIIe siècle, la dynastie chinoise des Ming qui régnait depuis le XIVe siècle en Chine, était sur son déclin. Au même moment, dans la périphérie nord-est, un peuple d'origine toungouse, les Jürchen, consolidait son pouvoir et fondait une première capitale, Mukden. Prenant le nom de Mandchou, ils

établirent une dynastie à laquelle ils donnèrent le nom chinois de Qing. Après avoir pris le pouvoir à Pékin en 1644, ils y déplacèrent leur capitale. La Cité interdite et la ville impériale qui l'entourait furent désormais réservées à la famille impériale mandchoue et à sa cour, et les populations chinoises refoulées au sud de Pékin.

Contrairement aux Ming, les Mandchous avaient de fortes visées expansionnistes : ils rallièrent ou soumirent à leur pouvoir un grand nombre de princes et leurs conquêtes furent nombreuses. **Dès le milieu du XVIIIe siècle, leur empire connut sa plus grande expansion** (c'est cet espace des dépendances ou territoires vassaux des empereurs mandchous, très au-delà des limites des régions chinoises proprement dites, que la République de Chine a revendiqué comme sien au début du XXe siècle, après la chute de l'Empire mandchou). L'État mandchou était multi-ethnique et multilingue : Mandchous, Tibétains, Mongols, turcophones musulmans du Turkestan oriental (Uighur de l'actuelle Région autonome uighur du Xinjiang) et Han constituaient les cinq principaux peuples de l'empire. Malgré certaines prescriptions (dont le port de la natte), les premiers souverains ne cherchèrent pas à imposer leur culture ou leur langue dans l'empire, et encore moins à le siniser. **Dans les territoires conquis ou vassalisés, c'était avant tout la loyauté à l'empereur qui était recherchée.** Un nouvel organe fut créé dès 1638, le Bureau des dépendances extérieures (*Lifan Yuan*). Chargé de superviser les relations d'allégeance avec les divers princes et autorités de ces régions, il empiéta de plus en plus sur l'autonomie des pouvoirs locaux, à la différence des rapports qui avaient pu exister auparavant entre ces pays périphériques et les pouvoirs régnant sur la Chine.



Carte de l'Empire Qing en 1759,
d'après Jacques Gernet, Le Monde chinois, Paris, Armand Colin, 1999.

Le modèle de référence des empereurs mandchous était Khubilai Khan qui, lui aussi, après avoir achevé la conquête de la Chine commencée par Gengis Khan avait fondé un empire multi-ethnique, l'Empire mongol des Yuan, incluant les territoires chinois. Pour renforcer sa légitimité impériale, Khubilai avait également eu recours à d'anciennes conceptions bouddhiques présentant le souverain comme défenseur du bouddhisme. Les Mongols jouèrent un rôle important dans l'établissement de cet Empire mandchou. Les seigneurs des régions orientales soutinrent dès les années 1620 les conquérants mandchous,

tandis que les descendants de Khubilai installés au sud ne se rallièrent que contraints par les circonstances une dizaine d'années plus tard. Ceux qui étaient établis au nord, dans l'actuelle Mongolie, se rangèrent du côté mandchou seulement en 1691 – l'entremise de leur grand hiérarque bouddhiste se révélant alors décisive –, face à la menace des puissants Mongols Dzungar dont l'empire dominait alors en Asie centrale (ainsi qu'au Tibet de 1717 à 1720). Ces derniers demeurèrent les grands rivaux des Mandchous jusqu'à leur défaite finale au milieu du XVIIIe siècle.

En 1651, Shunzhi (1638-1661), le premier souverain mandchou à régner sur la Chine, invita le Ve Dalaï-Lama à Pékin. Cette invitation était le résultat de nombreuses années de prises de contact et d'échanges. Dès 1621, alors que le pouvoir mandchou était en pleine formation, des liens de maître religieux à protecteur laïc avaient déjà été établis et des contacts furent maintenus tout au long des années qui suivirent. Après la prise de Pékin en 1644, les Mandchous continuèrent à envoyer présents et invitations au Dalaï-Lama ainsi qu'à de grands monastères tibétains. **Le Ve Dalaï-Lama accepta finalement l'invitation et se mit en route en 1652.** Intronisé alors qu'il était un enfant, Shunzhi était encore un jeune homme lorsqu'il rencontra le hiérarque tibétain.

Il est certain qu'une stratégie politique était à l'œuvre derrière cette invitation. Certains groupes mongols restaient des menaces importantes pour le nouveau pouvoir mandchou et le Dalaï-Lama avait le pouvoir d'agir en médiateur. On ne peut malgré tout faire complètement abstraction d'un intérêt sincère de la famille impériale mandchoue pour le bouddhisme.

Après presque une année de voyage au cours de laquelle il donna de nombreux enseignements et ordonna des centaines, parfois des milliers, de personnes à chacune de ses haltes, **le Ve Dalaï-Lama arriva donc à Pékin et y resta près de six mois**. Sa venue fut l'occasion de construire différents monuments, dont un qui marqua profondément le paysage de la ville de Pékin : le

grand *stupa* blanc du parc Beihai. Au nord de la ville impériale, un temple, appelé temple Jaune (Huang Si), fut également édifié pour abriter le Dalaï-Lama et sa cour (seules 300 personnes sur les 3 000 parties avec lui allèrent jusqu'à Pékin, les autres attendant son retour au lac Tai, au nord de Datong). **Le Dalaï-Lama donne, dans sa biographie, une liste impressionnante de tous les honneurs qui lui furent rendus, et il est clair qu'il ne fut pas considéré comme un prince tributaire.** Mais le regard porté sur cette rencontre par les Mandchous d'une part, et les Tibétains d'autre part, était fort différent : pour les premiers, cette rencontre avait un caractère éminemment politique alors que les seconds mettaient l'accent sur l'aspect religieux.

Le Ve Dalaï-Lama appliqua une politique de tolérance religieuse envers l'école *nyingma* à laquelle appartenait sa famille et pour laquelle il montrait un intérêt particulier. Il avait également reconnu le bön comme l'une des religions officielles du Tibet (cf. « Les grandes écoles du bouddhisme tibétain », chap. VI). Néanmoins, dès 1645, il commença à établir des monastères *géluk* au Tibet central et oriental, affaiblissant ainsi les autres écoles, et plusieurs monastères *kagyü* furent « convertis » en *géluk* dès 1648. Les troupes mongoles Qoshod lancèrent une épuration religieuse parmi les adeptes des autres écoles, convertissant de force leurs monastères en propriétés de l'ordre *géluk*. Après la mort du hiérarque, le régent Sangyé Gyatso, à son tour, transforma un certain nombre de monastères *bönpo* en *géluk*, principalement au Kham. Une citation qui lui est attribuée traduit parfaitement ses penchants sectaires : « Les Sakyapa, Gélukpa et Nyingmapa sont les bannières de la victoire de l'enseignement du Bouddha ; les Karmapa, Drukpa et Bönpo sont les voleurs et les escrocs de l'enseignement du Bouddha ».

Le XVIIe siècle fut donc une période particulièrement importante pour la lignée des dalaï-lamas puisqu'elle vit la transformation d'une simple lignée de maîtres éminents en une lignée de

maîtres éminents détenteurs du pouvoir temporel. Jusqu'à la fin du XVIIe siècle, le Tibet fut dirigé par un pouvoir tibétain, celui du dalaï-lama et de son régent, le *dési*.

La mort du Ve Dalaï-Lama en 1682 fut tenue secrète jusqu'en 1696 par le *dési* Sangyé Gyatso (1635-1705), le cinquième et le plus important des régents du gouvernement, qu'une fausse rumeur disait être le fils naturel du hiérarque. Nommé par ce dernier au poste de régent alors qu'il n'avait que 26 ans, son silence était motivé par son désir de maintenir la stabilité du nouveau pouvoir tibétain. Il avait cependant fait rechercher le VIe Dalaï-Lama. Mais si ce dernier avait bien d'autres qualités, il n'avait pas la stature politique de son incarnation précédente. Or, en ce début de XVIIIe siècle, de nouveaux problèmes se profilaient : les Mongols Qoshod, avec à leur tête Lhazang Khan, voulaient reprendre pied au Tibet et les Mongols Dzungar était une puissance montante.

LE TIBET APRÈS LE Ve DALAÏ-LAMA (XVIIIe SIÈCLE)

Le VIe Dalaï-Lama, Tsangyang Gyatso (1683-1706)

En 1702, le VIe Dalaï-Lama Tsangyang Gyatso refusa de prendre l'ordination complète et rendit les vœux de novice qu'il avait prononcés quelques années plus tôt. En montrant qu'il préférait la vie d'un poète romantique fréquentant les tavernes du quartier de Shöl, au pied du Potala, il fut violemment critiqué par certains (notamment les Mongols et les Mandchous), mais continua d'être profondément aimé par la majeure partie des Tibétains.

Le VIe Dalaï-Lama a exprimé dans ses poèmes les contradictions qui l'habitaient du fait de son statut et de ses désirs :

Lors de ma méditation, le visage de mon lama
N'apparaît pas dans mon esprit.
Mais le visage de mon aimée, sans avoir à méditer

[apparaît] si clair, si clair, dans mon esprit.

Le missionnaire jésuite italien Ippolito Desideri (1684-1733) (cf. « Lhassa, ville cosmopolite », chap. II), bien qu'absent au moment des événements, rapporta dans son récit ce qu'il entendit :

Le Grand Lama du Thibet était un jeune à la conduite dissolue, se vautrant dans tous les vices, complètement dépravé, et de façon irrémédiable, à cause de la vénération aveugle et de la foi stupide des Thibétains. Faisant fi des coutumes sacrées des lamas et des moines du Thibet, il commença par accorder grand soin à ses cheveux, puis il se mit à boire des breuvages enivrants, à s'adonner au jeu et pour finir aucune fille ou femme mariée ou belle personne de l'un ou l'autre sexe ne fut à l'abri de sa débauche débridée.

Le chef mongol Lhazang Khan

Au début du XVIIIe siècle, les Mongols Qoshod qui avaient perdu un peu de leur influence et de leur prestige à la mort de Gushri Khan (1654), recommençaient à consolider leur puissance sous la direction de Lhazang Khan qui s'était emparé du pouvoir en 1700. De son côté, Sangyé Gyatso s'était allié aux Dzungar pour reprendre le pouvoir. Lhazang Khan voulait profiter de ce qui lui apparaissait comme un heureux concours de circonstances : le mécontentement de l'empereur manchou à la suite de la duperie de Sangyé Gyatso concernant la mort du Ve Dalaï-Lama, son alliance avec les Dzungar, ennemis des Qoshod et des Mandchous, ainsi que l'attitude non conventionnelle du VIe Dalaï-Lama.

Lhazang Khan obtint que le régent se retirât de la vie politique, mais comme il continuait à contrôler le gouvernement, leur animosité grandit et culmina en un conflit violent impliquant monastères et officiels. Sangyé Gyatso fut exécuté en 1705 et Lhazang Khan hérita alors du titre de roi du Tibet (*gyelpo*) qu'avait porté Gushri Khan. Son début de règne fut marqué par de nombreux actes de cruauté. En dépit de son comportement peu orthodoxe, le VIe Dalaï-Lama restait, aux yeux d'une grande partie des Tibétains et des Mongols, l'émanation

d'Avalokiteshvara, le bodhisattva de la compassion. La marge de manœuvre de Lhazang Khan était donc très étroite. Il chercha alors l'appui de l'empereur mandchou Kangxi (1654-1722), qui donna son accord pour que le jeune hiérarque soit envoyé en Chine.

Le cinquième mois lunaire de 1706, Lhazang Khan « enleva » le Dalaï-Lama pour le conduire à Pékin mais lorsqu'il arriva près du monastère de Drépung, les moines se précipitèrent au secours du hiérarque qui fut emmené dans le monastère. Le lendemain, les troupes mongoles revinrent avec de l'artillerie et le Dalaï-Lama préféra se rendre. Il prit le chemin de Pékin, mais mourut en route quelques mois après son départ, au sud du Kokonor. Des rumeurs commencèrent alors à circuler assurant qu'il avait échappé à ses gardiens et poursuivi son voyage. Longtemps après, un livre racontant ses aventures fut publié sous le titre *Biographie secrète du VIe Dalaï-Lama* ; il aurait été composé par un moine mongol considéré par beaucoup comme un « imposteur ».

Puisque Lhazang Khan avait exilé le VIe Dalaï-Lama en affirmant qu'il n'était pas la véritable réincarnation du Ve, il lui restait à découvrir cette véritable réincarnation. Il la trouva en la personne d'un de ses fils, mais ce dernier ne fut pas reconnu comme tel par les Tibétains. L'empereur Kangxi, inquiet, envoya à deux reprises des émissaires prestigieux pour essayer de maîtriser la situation. Ils profitèrent de leur voyage pour recueillir les informations nécessaires à l'établissement de cartes du Tibet qui devaient être incluses dans celles de l'Empire mandchou que les jésuites étaient en train de réaliser (ces informations furent intégrées en 1711). La situation évolua plus favorablement pour Lhazang Khan pendant quelques années. Cependant, les Tibétains ne reconnaissaient toujours pas ce « faux VIe Dalaï-Lama », et des religieux cherchaient la réincarnation de celui qui était mort en route pour Pékin.

Le VIIe Dalaï-Lama, Kelsang Gyatso (1708-1757)

Le VIIe Dalaï-Lama fut trouvé dans la région orientale du Kham à Lithang, comme un chant attribué à son prédécesseur semblait l'annoncer.

Grue blanche, bel oiseau,
Prête-moi tes ailes !
Je ne m'en vais pas loin :
Un jour de Lithang je reviendrai.

La nouvelle que l'enfant était né en 1708 se répandit, notamment parmi les Mongols Qoshod, ce qui déplut fort à Lhazang Khan. Craignant pour la vie de son fils, son père décida, en 1714, de fuir, d'abord à Dergé dans le Kham, puis en Amdo. C'est là que l'enfant fut intronisé en 1716, dans le grand monastère de Kumbum, un site particulièrement saint puisque c'était le lieu de naissance de Tsongkhapa, fondateur de l'école *géluk*. Le VIIe Dalaï-Lama y demeura cinq ans.

Pendant ce temps, à Lhassa, une nouvelle figure politique émergeait : Polhané (1689-1747), fils d'un général ayant combattu contre le Bhoutan et le Népal. En 1707, il fut présenté à Lhazang Khan et commença une brillante carrière de fonctionnaire, se faisant notamment remarquer pour ses qualités militaires.

Le Tibet était alors pris dans le conflit qui opposait d'une part l'Empire mandchou fondé depuis quelques décennies et, d'autre part, les Mongols Dzungar qui dominaient la région du Turkestan oriental. Maintenant que l'empereur mandchou soutenait Lhazang Khan et son « faux VIe Dalaï-Lama », la seule stratégie possible pour les Dzungar était de soutenir le VIIe que les Tibétains vénéraient comme la réincarnation de celui qu'ils considéraient comme le véritable VIe. Faisant circuler des rumeurs sur leur volonté de libérer le VIIe Dalaï-Lama et de le ramener au Tibet, les Mongols Dzungar se rallièrent les moines des grands monastères de Lhassa et se préparèrent à entrer en action.

La guerre avec les Mongols Dzungar (1717-1720)

Les Dzungar envahirent le Tibet central en 1717. Après des combats très meurtriers et en dépit des constructions défensives – murs de fortification, portes, tours, et fossés – la ville de Lhassa fut prise. Selon le père Desideri, ils furent aidés dans leur entreprise par un certain nombre de Tibétains, laïcs et religieux, qui auraient installé des échelles et leur auraient ouvert les portes. Lhazang Khan fut tué et trois jours de terreur s'ensuivirent. Les capucins et les jésuites qui étaient présents au Tibet à ce moment-là ont laissé des récits des atrocités commises par l'armée dzungar tout au long de sa campagne. Les Dzungar, qui avaient promis de ramener le jeune VIIe Dalaï-Lama au Tibet, avaient failli à leur promesse et perdirent tout soutien des religieux. Un climat de terreur fut instauré. Le « faux » VIe Dalaï-Lama intronisé par Lhazang Khan fut détrôné. Les Dzungar, qui se voulaient loyaux à l'école *géluk*, menèrent de terribles persécutions religieuses. Celle contre les Nyingmapa fut particulièrement féroce : de grands monastères *nyingma* tels que ceux de Mindröling (auquel le Ve Dalaï-Lama avait apporté un soutien particulier) et de Dorjédrak furent pillés, les moines tués, les statues du thaumaturge indien Padmasambhava (cf. « La première diffusion du bouddhisme », chap. VI) particulièrement visées, et même le Potala ne fut pas épargné.

Les Dzungar établirent alors la fonction de *sakyong*, « protecteur de la terre », une charge similaire à celle de régent (*dési*). Elle fut occupée par un Tibétain durant trois ans (1717-1720), mais ce dernier n'était qu'une marionnette dans les mains des occupants.

Intervention de l'armée mandchoue (1718-1720)

Avec la conquête du Tibet, les Dzungar, déjà puissants en Asie centrale, devenaient une menace de plus en plus grande pour le nouvel Empire mandchou. L'empereur Kangxi envoya une première fois ses troupes en 1718 mais elles furent défaites. En

1719, il annonça qu'il reconnaissait officiellement le Dalaï-Lama. L'année suivante, il envoya deux armées dont l'une réussit à reprendre Lhassa. Les Dzungar furent chassés par les forces mandchoues et tibétaines, et tous ceux qui avaient collaboré avec eux furent exécutés.

La seconde armée mandchoue amenait avec elle le VIIe Dalaï-Lama, Kelsang Gyatso (1708-1757), alors âgé d'une dizaine d'années. L'un des fils de l'empereur, accompagné de chefs militaires, surveillait les opérations. Ainsi, le pouvoir mandchou tout en montrant son respect pour la personne du hiérarque, soulignait le contrôle qu'il exerçait sur lui. Le VIIe Dalaï-Lama fut intronisé au Potala en décembre 1720. Le palais, endommagé par les armées dzungar, fut rénové grâce à des fonds offerts par l'empereur, les grands chefs mongols ainsi que par les grandes familles aristocratiques tibétaines et les prestigieux monastères de la région de Lhassa.

Le gouvernement qui avait été mis en place sous le Ve Dalaï-Lama fut modifié et ne laissa aucun pouvoir politique réel au VIIe Dalaï-Lama (cf. « Le gouvernement du Ganden Podrang », chap. III). Une réorganisation du pays fut mise en œuvre et **une grande partie du Tibet oriental fut placée sous administration directe mandchoue** : l'Amdo fut intégré dans le Gansu et dans ce qui deviendrait en 1928 la province chinoise du Qinghai, et la plus grande partie du Kham fut absorbée dans les provinces du Sichuan et du Yunnan, ce qui n'empêcha pas la poursuite des relations religieuses et commerciales avec le gouvernement tibétain. **Une garnison mandchoue d'environ 2 000 hommes et deux représentants de l'empereur, les *amban*, furent envoyés à Lhassa.**

Les *amban*

La position d'*amban* fut créée au Tibet en 1727 et la structure définitivement mise en place en 1750. À cette époque, les différents fonctionnaires impériaux envoyés au Tibet intervenaient peu dans les affaires tibétaines, et avaient surtout

un rôle d'observateurs. Ce n'est qu'à partir de 1750, alors que des révoltes anti-mandchoues agitaient Lhassa et les régions de l'est du Tibet, que le système fut mieux organisé. Jusqu'en 1793, le pouvoir des *amban* varia grandement en fonction de leur personnalité, de leurs compétences et de la situation politique. Les *amban* et leurs assistants étaient sélectionnés dans la noblesse mandchoue et mongole. Ce n'est qu'au milieu du XIXe siècle qu'un Chinois Han fut nommé à ce poste.

Les choses changèrent après la mort de l'empereur mandchou Kangxi en 1722. L'entretien de cette armée coûtait cher, et l'économie tibétaine était complètement déséquilibrée par cet afflux de bouches à nourrir. À peine monté sur le trône, Yongzheng (1678-1735), le fils de Kangxi, ordonna le retrait de la garnison mandchoue et rappela également les magistrats mandchous qui avaient été envoyés dans les régions de l'est du Tibet. Cela ne l'empêcha pas de mener des représailles terribles contre les groupes mongols Qoshod et leurs alliés tibétains qui se rebellèrent contre l'autorité mandchoue en 1723-1724 (cf. « L'Amdo », chap. II).

La guerre civile de 1727-1728

Alors que le VIIe Dalaï-Lama se consacrait à ses études, les Mandchous établirent un gouvernement de cinq nobles tibétains dont deux allaient jouer un rôle particulièrement important : Kangchené et Polhané. Au moment où les garnisons mandchoues quittaient Lhassa, le nouveau gouvernement tibétain connut de graves dissensions. La faction pro-mandchoue, dirigée par Kangchené et Polhané, était opposée à une faction hostile à la présence mandchoue et menée par les autres ministres du Conseil des ministres, mais également par le père du VIIe Dalaï-Lama. Les choses s'envenimèrent au point de conduire à une guerre civile.

Kangchené fut assassiné, et malgré l'envoi d'émissaires impériaux, le conflit fit rage. **C'est finalement Polhané qui en sortit victorieux grâce à ses talents de stratège et de diplomate.** Comme le VIIe Dalaï-Lama avait été associé par son père au

mouvement des opposants, il fut exilé par l'empereur mandchou dans l'est du Tibet, au Kham. En outre, suivant l'adage « diviser pour mieux régner », ce dernier décida que le panchen-lama aurait désormais le pouvoir temporel sur la région du Tsang. Cette décision devait être lourde de conséquences, car elle aggrava les tensions qui existaient depuis longtemps entre la région du Ü (Lhassa) et celle du Tsang (Shigatsé).

Le gouvernement de Polhané (1728-1747)

Polhané, ce jeune fonctionnaire qui avait déjà été remarqué dix ans auparavant par le chef mongol Lhazang Khan, reçut de l'empereur mandchou le titre de « prince de deuxième rang » (*beise*), et dirigea alors un gouvernement laïc au sein du gouvernement du Ganden Podrang. Officiellement, il était sous le contrôle des résidents mandchous (*amban*) mais à cette époque, ceux-ci avaient surtout un rôle d'observateurs et étaient chargés de tenir Pékin informé des événements de Lhassa. Même si la présence d'une nouvelle garnison mandchoue influa peut-être parfois sur les décisions qui furent prises, le pouvoir était encore dans les mains des Tibétains.

Polhané fut un homme compétent et un excellent administrateur. Jouissant d'un grand pouvoir, il fit du Conseil des ministres un simple organe exécutif et nomma lui-même les fonctionnaires chargés des diverses régions. Il obtint même que les troupes mandchoues stationnées à Lhassa soient réduites de plusieurs milliers d'hommes à seulement 500. Jusqu'à sa mort en 1747, le Tibet connut une période de calme relatif.

Révoltes anti-mandchoues

À la mort de Polhané, son fils Gyurmé Namgyel lui succéda mais, contrairement à son père, il voulut gouverner sans les Mandchous. En 1750, les deux *amban*, sans attendre les instructions de l'empereur, le tuèrent. En représailles, les partisans de Gyurmé Namgyel massacrèrent les représentants de

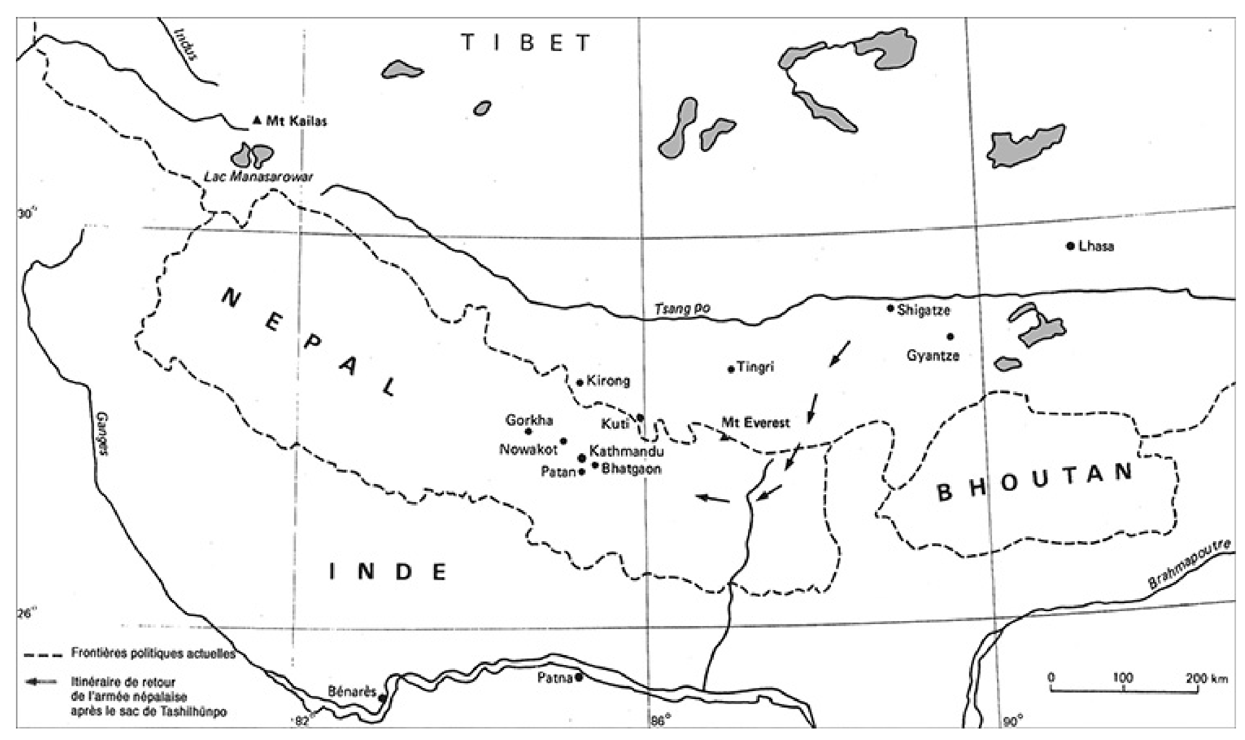
l'empereur, leurs gardes ainsi que les Chinois qui se trouvaient à Lhassa. La réaction de Pékin ne se fit pas attendre : une garnison mandchoue de plus de 1 500 hommes fut envoyée à Lhassa ainsi que de nouveaux *amban*.

L'empereur Qianlong (1711-1799) réorganisa alors le gouvernement tibétain selon des structures qui se maintiendraient dans les grandes lignes jusqu'aux années 1950 (cf. « Le gouvernement du Ganden Podrang », chap. III). Le dalaï-lama fut à nouveau nommé chef religieux et temporel du Tibet – depuis 1682, date de la mort du Ve, les dalaï-lamas n'exerçaient plus aucun pouvoir temporel –, mais ses pouvoirs restaient limités. Le VIe Panchen-Lama dirigeait le Tsang et une partie du Tibet occidental. Le Tibet oriental, quant à lui, avait été annexé en grande partie par les Mandchous et des régions comme Dergé ou Nangchen étaient gouvernées par des rois héréditaires (cf. « Le Kham », chap. II). L'apport politique et administratif du VIIe Dalaï-Lama fut loin d'être négligeable, même s'il préférait exercer son rôle d'écrivain et de maître religieux. En revanche, le VIIIe Dalaï-Lama, Jampel Gyatso (1758-1805), composa de nombreux écrits philosophiques et rituels, mais n'eut pratiquement aucune influence sur l'action du gouvernement.

L'invasion des Gurkha du Népal

La seconde partie du XVIIIe siècle vit l'unification des royaumes de la vallée de Kathmandu, au Népal, sous la conduite du dirigeant gurkha Prithvi Narayan Shah (r. 1742-1775). Ce dernier poursuivit son expansion dans les régions himalayennes du Sikkim et du Bhoutan, puis se tourna vers le Tibet. **Le prétexte du conflit concernait des désaccords au sujet des taux d'échange de la monnaie ainsi que la mauvaise qualité du sel exporté** (cf. « Commerce », chap. IV). L'armée tibétaine fut incapable de résister et le gouvernement tibétain dut promettre qu'il paierait une compensation dont le montant était colossal. Non

seulement il tarda à payer, mais à cela s'ajouta un problème de frontière entre le Népal et le Sikkim. Le Tibet se rangea du côté sikkimais, entraînant la fureur des Gurkha, qui attaquèrent à nouveau en 1791. Cette fois-ci, une grande partie de la région du Tsang fut occupée et le monastère de Tashilhünpo mis à sac. L'empereur Qianlong intervint en envoyant une armée de plus de 10 000 hommes. En 1793, les Gurkha furent repoussés jusqu'à la vallée de Kathmandu et le butin récupéré.



Carte schématique de l'histoire du Népal et du Tibet au XVIIIe siècle.

Après la campagne militaire mandchoue pour repousser les troupes gurkha hors du Tibet, l'empereur Qianlong décida qu'il convenait de mettre de l'ordre dans le gouvernement tibétain. Il semble qu'à cette époque la corruption ait été particulièrement forte. En 1793, il publia le « Règlement en 29 articles » présenté parfois comme « la base de la gestion chinoise du Tibet au XIXe siècle ». Y étaient abordés de nombreux sujets, notamment les affaires militaires et les taxes. **Le pouvoir des *amban* fut considérablement accru** : ils détenaient désormais le contrôle des affaires militaires, juridiques, financières, commerciales, ainsi

que des relations avec les pays étrangers. Par ailleurs, un article confirmait l'égalité des statuts entre le dalaï-lama et les *amban* (qui avait déjà été affirmée en 1751), et plaçait le panchen-lama sur un pied d'égalité avec eux ; un autre article interdisait la pratique du népotisme.

Les procédures à suivre pour la reconnaissance des grandes réincarnations furent également modifiées et définies clairement dans cet édit. La réforme la plus importante fut l'introduction de l'urne d'or (tib. *serbum*).

L'urne d'or

Scandalisé par le fait que plusieurs réincarnations de maîtres tibétains puissent naître dans une même famille et craignant la corruption des oracles, l'empereur Qianlong décida de modifier les procédures à suivre pour la reconnaissance des grandes réincarnations et d'imposer l'utilisation de l'urne d'or : les candidats étaient tout d'abord sélectionnés du fait de leurs qualités exceptionnelles et d'événements remarquables entourant leur naissance ou leur enfance. La sélection prenait également en compte les visions apparues à de grands maîtres au lac Lhamo Latso, au sud-est de Lhassa. Les quatre grands oracles du Tibet (Lamo, Néchung, Karmashar et Samyé) étaient ensuite consultés. Les noms des candidats retenus par ces oracles étaient inscrits sur de longues baguettes de bois placées dans une urne que l'on secouait jusqu'à ce qu'une baguette soit projetée à l'extérieur. Le candidat dont le nom était inscrit sur cette baguette devenait le dalaï-lama. Si les quatre oracles avaient désigné le même candidat, la baguette portant le nom de ce dernier était déposée dans l'urne avec une baguette sans aucune inscription. Pour que le choix soit validé, il fallait que la baguette portant le nom du candidat soit éjectée de l'urne. Il était également prescrit que les dalaï-lamas et les panchen-lamas devaient se choisir mutuellement compte tenu de leur lien réciproque de maître à disciple.

LE TIBET ET LES PAYS VOISINS

Avec la réunification partielle du Tibet et l'établissement du pouvoir des dalaï-lamas, la zone d'influence du gouvernement du Ganden Podrang (cf. « Le gouvernement du Ganden Podrang », chap. III) s'étendait, selon les époques, des confins du Ladakh jusqu'à certaines régions de l'actuelle province chinoise du Sichuan.

BHOUTAN

L'histoire de ce royaume himalayen est étroitement liée à celle du Tibet. D'après la tradition, le bouddhisme y pénétra en même temps qu'il se diffusait au Tibet, et Padmasambhava lui-même y aurait introduit le bouddhisme tantrique. Lorsque le roi Songtsen Gampo fit construire douze temples pour maintenir au sol la démone qui faisait obstacle au bouddhisme (cf. « La femme», chap. X), deux de ces temples furent édifiés au Bhoutan.

À partir du XIIe siècle, des maîtres des différentes écoles qui se formaient au Tibet vinrent dans cette région. Au XIIIe siècle, les religieux de l'école *drukpa-kagyü* acquirent une certaine suprématie qui fut confortée au XVIIe siècle par l'arrivée de celui qui allait prendre le titre honorifique de *zhabdrung* (litt. « celui aux pieds duquel [on se prosterne] »). Reconnu comme l'incarnation de Pémakarpo, chef religieux de l'école drukpa, **Ngawang Namgyel** (1594-1651) fut contraint de fuir le Tibet car un autre candidat avait été reconnu comme la réincarnation du maître, et il craignait pour sa vie. **Il arriva en 1616 dans ce qui deviendrait le Bhoutan, unifia le pays, et le réorganisa sous sa propre autorité politique et religieuse.** Le pays devint ainsi une entité politique peu avant que le Tibet ne soit unifié. Au XVIIe siècle, Gushri Khan chercha à le conquérir et lança deux attaques qui se soldèrent par un échec pour les Tibétains. Un traité de paix fut finalement signé en 1679.

Sikkim

Le peuplement de ce petit royaume himalayen est assez complexe. La population la plus ancienne semble être celle des Lepcha, que l'on pense être originaire de l'Est (Assam, Birmanie). Mais c'est au XIIIe siècle, avec l'arrivée des Bhotiya – terme qui désignait à l'époque une population venant des vallées voisines de Chumbi (Tibet méridional) et Haa (Bhoutan occidental), mais aussi de régions plus lointaines comme le Minyak (Tibet oriental) – que l'histoire de cette région s'affirma. **Celui qui unifierait le royaume du Sikkim apparaît au XVIIe siècle parmi les descendants de ces Bhotiya de confession bouddhique.** Selon la tradition, trois lamas tibétains, fuyant les conflits que connaissait alors le Tibet, se réfugièrent au Sikkim. Là, ils donnèrent l'investiture religieuse à Püntsok Namgyel (1604-1670), qui aurait été intronisé en 1642 (une date peut-être choisie rétrospectivement pour associer la formation du Sikkim à celle de l'établissement du gouvernement du Ganden Podrang). Désormais en possession de l'autorité aussi bien temporelle que religieuse, il fonda la dynastie des Namgyel et reçut le titre de *chögyel*, « roi – qui gouverne – selon la Loi bouddhique ». Il établit un gouvernement fondé sur l'union du politique et du religieux, comme au Tibet. L'une des caractéristiques de ce petit pays est d'être considéré comme un « pays caché » (*béyül*) par Padmasambhava, qui y serait venu et l'aurait transformé en un lieu de retraite favorable à la pratique spirituelle où il est possible de se réfugier en cas de danger. Ce phénomène, unique à la culture tibétaine, trouve son origine dans la littérature indienne tantrique (cf. « Le bouddhisme tibétain », chap. VI).

Royaume de Gugé

Ce royaume situé au Tibet occidental, à l'ouest du lac Manasarovar (tib. Mapham) et sur le cours supérieur du Sutlej, vit le jour au Xe siècle, lorsqu'un membre de la lignée de l'ancienne dynastie royale du Tibet central y émigra et, avec

l'aide de familles nobles préalablement établies dans cette région, assit son autorité. Cette région est connue pour son rôle dans la « seconde diffusion du bouddhisme » au travers du patronage royal et de l'action de maîtres religieux (cf. « La seconde diffusion du bouddhisme », chap. VI).

En 1624, intrigué par les récits des marchands musulmans qui parlaient du Tibet comme d'un pays chrétien, le jésuite portugais António de Andrade (1580-1634) quitta la cour moghole d'Agra, en Inde, en direction du Tibet occidental. Depuis au moins le XIIe siècle, circulait en Occident la légende du royaume du prêtre Jean dont l'une des bases historiques était l'expansion du christianisme nestorien parmi les Turcs et les Mongols.

Cette première mission conduisit le père de Andrade jusqu'à Tsaparang, capitale du royaume de Gugé qu'il décrivit comme une cité assez riche grâce au commerce. Ignorant le tibétain, il bénéficia de l'aide de marchands musulmans cachemiri qui lui servirent de traducteurs (en persan, langue que maîtrisait le missionnaire) dans ses entretiens avec le roi. Celui-ci, fort bien disposé à son égard, l'autorisa à ériger une église et ordonna aux marchands cachemiri de veiller au transport des bagages des missionnaires « comme si c'étaient ceux du roi lui-même ». Les récits des premiers missionnaires portugais montrent que le persan – qu'ils avaient appris à la cour moghole – était utilisé comme langue de communication. Ces religieux chrétiens s'habillaient en outre en marchands musulmans et s'appuyaient sur les réseaux de ces commerçants pour voyager plus aisément.

Les missionnaires occidentaux du XVIIe siècle crurent retrouver dans les Tibétains ces anciens chrétiens qui s'étaient établis à l'est des territoires musulmans. Le père de Andrade vit dans certaines représentations bouddhiques tibétaines des réminiscences d'éléments chrétiens (la Vierge Marie, la croix chrétienne déformée, etc.).

En 1630, le roi du Ladakh conquit l'ensemble du Tibet occidental ou Ngari Korsum (Gugé, Purang, Ruthok, Zanskar, Lahaul, Spiti, Kinnaur – les quatre derniers situés de nos jours en

Inde –, et Jumla, Dolpo et Mustang – au nord-ouest du Népal). La mission de Tsaparang du père de Andrade fut fermée. L'année 1642 vit la fin des missions du Tibet occidental et en 1683, la région fut rattachée au Tibet central. Le dernier prince de Gugé se réfugia à Lhassa en 1692, où il vécut la vie d'un noble jusqu'à son décès en 1743. Comme il n'avait que des filles, à sa mort la dynastie s'éteignit.

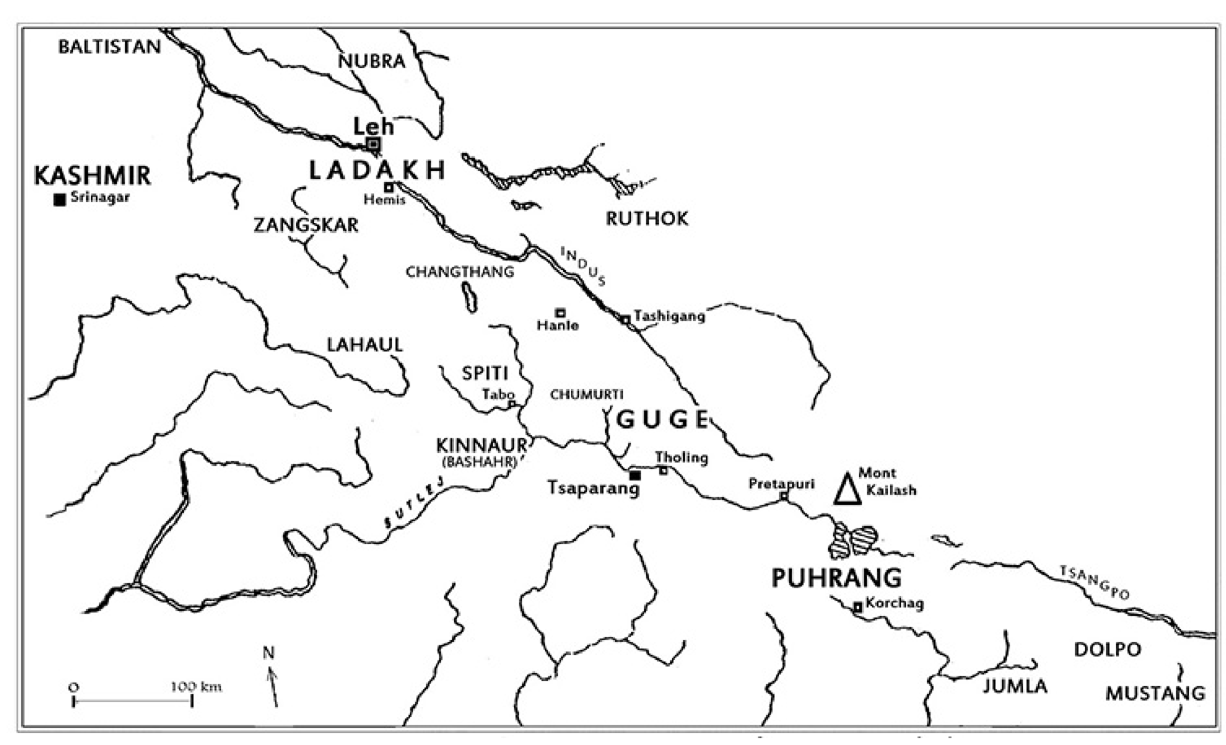
La fin de la souveraineté à laquelle s'ajouta la détérioration du système d'irrigation entraîna, à la fin du XVIIe siècle, l'abandon de la capitale, Tsaparang. Mais les ruines qui subsistent aujourd'hui attestent de la vitalité et de la grandeur que connut cette cité.

Ladakh

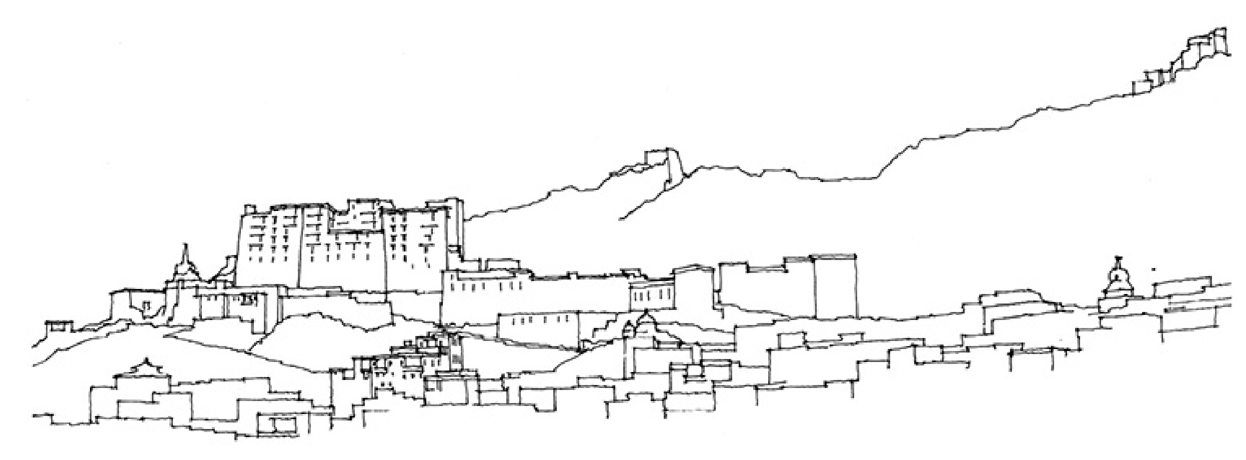
Situées à la périphérie des mondes tibétain, indien et centrasiatique, **les régions actuelles du Ladakh et du Baltistan furent incorporées dans l'Empire tibétain à la fin du VIIe et au début du VIIIe siècle.** L'histoire du pays du Xe au XVe siècle est encore mal connue. On sait qu'au début du Xe siècle, un descendant du dernier empereur, Langdarma (cf. « L'époque royale », chap. I), émigra au Tibet occidental où il établit une certaine autorité sur le vaste territoire de Ngari Korsum divisé, à sa mort, entre ses trois fils. L'un d'eux reçut le Maryul (Ladakh), dont les frontières varièrent au cours des siècles au gré des conquêtes et des défaites. **Le royaume connut son apogée sous la dynastie Namgyel qui y exerça son autorité du XVIe au XIXe siècle**, particulièrement sous le règne du roi Sengé Namgyel (r. 1616-1642). Le bouddhisme a fourni la base idéologique à la monarchie ladakhi, dont les rois mettaient en avant leur rôle de protecteurs du *dharma* : au début du XVIe siècle, l'école *géluk* fut favorisée, mais à partir du milieu du siècle, la famille royale entretint des rapports étroits avec l'école *drukpa-kagyü*, ce qui ne l'empêcha pas d'inviter de grands maîtres *gélukpa*.

Le roi Sengé Namgyel patronna la construction d'édifices importants sur les conseils du célèbre yogi *drukpa-kagyüpa*

Tagtshang Répa (1574-1651), dont le monastère d'Hémis, édifié entre 1630 et 1638, devint le monastère le plus proche du pouvoir royal. Il envoya aussi de fréquentes missions chargées de nombreux présents pour les établissements religieux du Tibet central, principalement ceux de l'école *kagyü*. Ce roi fut à l'origine de la construction d'un palais forteresse à Leh. Cette masse imposante qui se dresse sur une colline à pentes raides aurait été édifiée en trois ans. Le palais était entouré par des murailles et fermé par des portes. Il fut abandonné après l'invasion des Dogra du Pendjab au milieu du XIXe siècle.



Carte du Ladakh-Gugé-Purang au XVIIe siècle. © Nawang Jinpa.



Palais de Leh et la vieille ville. © John Harrison.

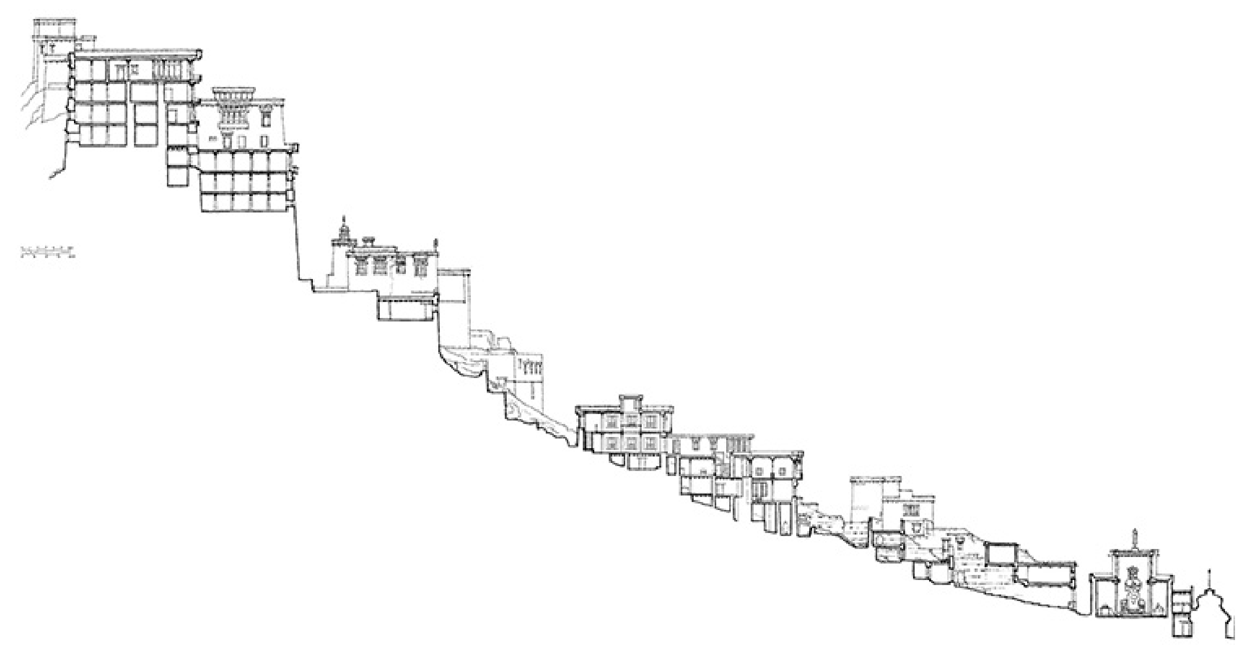
Le monarque patronna aussi l'art bouddhique. Un nouveau style, favorisé peut-être par l'abondance de mines d'or dans ce qui est de nos jours le Tibet occidental, et caractérisé par une utilisation large de ce métal, naquit sous son règne.

En 1631, des jésuites arrivèrent au Ladakh et rencontrèrent le roi, que le père Ignace d'Azevedo décrit comme « ressemblant à un Javanais » ! Ils reçurent l'autorisation d'exercer leurs activités, mais le roi ne leur apportant aucun soutien, ils quittèrent rapidement le pays.

Défait par les armées mongoles envoyées par le Ve Dalaï-Lama, le Ladakh fut contraint, après deux années de guerre (1681-1683), de céder, par le traité de 1684, ses territoires orientaux (Rutok, Purang et Gugé) au gouvernement du Ganden Podrang, mais le roi du Ladakh fut autorisé à garder une enclave près du mont Kailash (tib. Tisé), officiellement pour faire ses offrandes religieuses à la montagne et au lac Manasarovar. Les recherches récentes conduisent à penser que l'origine de ce conflit doit plus aux visées expansionnistes du Ve Dalaï-Lama qu'au soutien apporté par le Ladakh au Bhoutan contre le Tibet. De nombreux conflits éclatèrent avec le Baltistan aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles. Lors de son passage dans la capitale Leh, le jésuite Desideri rencontra le roi qui, selon lui, exprima son intérêt pour le christianisme et l'encouragea à rester plus longtemps dans la

région. Le missionnaire donne une courte mais intéressante description de la ville :

> [Leh] est située dans une vaste plaine entourée de montagnes et parsemée de villages. La ville au pied de la colline s'étend progressivement vers le haut, jusqu'à ce que l'on atteigne la résidence du grand Lama et le palais royal, qui sont de très grands et spacieux bâtiments ; elle se termine par une grande forteresse [située] près du sommet, sur lequel se trouve un autre fort. Cette ville est entourée en dessous et de chaque côté par des murs et est sécurisée par une porte. Les maisons sont en pierre ; elles ont plusieurs pièces, plusieurs étages, et sont spacieuses et bien adaptées au pays.



Ville de Leh. Plan de coupe du palais et de la vieille ville jusqu'au Jampa Lhakhang. © John Harrison.

CHRONOLOGIE FONDAMENTALE

Première diffusion du bouddhisme

617-649/650 : règne de Songtsen Gampo et **début de la première diffusion du bouddhisme**. Conquête de nombreux royaumes indépendants et **expansion territoriale. Création d'un alphabet tibétain, construction de temples** (dont le Jokhang).

680 : nombreuses incursions tibétaines dans le Nord-Ouest et l'Asie centrale.

755-797 : règne de Trisong Detsen et apogée de l'empire. **Proclamation du bouddhisme « religion d'État »** ; invitation de maîtres indiens (Shantarakshita et Padmasambhava) ; construction de Samyé, premier monastère bouddhique ; traduction de textes bouddhiques indiens en tibétain ; expansion territoriale.

763 : occupation brève de la capitale chinoise Chang'an par les Tibétains.

ca. 842 : assassinat de Langdarma, dernier souverain tibétain et fin de la période de la première diffusion du bouddhisme. **Dislocation de l'Empire tibétain** suite aux querelles intestines et aux revers militaires (perte de l'oasis de Dunhuang où seront découverts de nombreux manuscrits, notamment des textes tibétains peu influencés par le bouddhisme). Les descendants de Langdarma établissent des fiefs, dont le royaume de Gugé à l'ouest du Tibet.

SECONDE DIFFUSION DU BOUDDHISME

958-1055 : vie de Rinchen Zangpo, religieux de l'ouest du Tibet. Effectue deux voyages en Inde où il s'initie à la traduction de textes, invite maîtres et artisans indiens, et rapporte des textes bouddhiques. Des Tibétains (Drokmi [992-1072], Marpa [1012 ? -1097], etc.) se rendent en Inde pour recevoir des enseignements. **Apparition des premières écoles du bouddhisme** et construction de monastères.

1042 : **Atisha (982-1054) est invité au Tibet et y meurt en 1054.** Ses enseignements sont à la source de l'école kadam.

LE TIBET DU XIIIe AU XVIIe SIÈCLE

1235-1280 : **vie de Pakpa Lodrö Gyeltsen**, neveu de Sakya Pandita, d'obédience *sakya*. Il reçoit de Khubilai Khan (1215-

1294), fondateur de la dynastie mongole des Yuan (1276-1368) et futur empereur de Chine, pouvoir de régence sur les « trois régions », et il est l'un des artisans de la relation « maître religieux-protecteur laïc ».

1290-1364 : vie de Butön qui systématisa le canon bouddhique tibétain.

1358 : le fondateur de la puissance pakmodru établie au Tibet central vainc les Sakyapa et prend le pouvoir. Il affranchit le Tibet du pouvoir mongol.

1357-1419 : **vie de Tsongkhapa, fondateur de l'école *géluk*.** Construction des trois monastères principaux de cette école : Ganden (1409) ; Drépung (1416) et Séra (1419).

1368 : fin de la dynastie mongole des Yuan et début de la dynastie chinoise des Ming.

1434 : les Pakmodrupa perdent leur pouvoir au profit des seigneurs de Rinpung, protecteurs des Karmapa qui, à leur tour, sont renversés en 1565 par les rois du Tsang.

1498-1565 : rivalités et conflits entre écoles *géluk* et *karma* et entre seigneurs locaux.

1578 : **Sönam Gyatso, abbé de Drépung, reçoit le titre de dalaï-lama d'Altan Khan**, chef des Mongols Tümed. Ses deux incarnations précédentes sont reconnues rétroactivement comme Ier et IIe Dalaï-Lama.

1588 : mort de Sönam Gyatso. Sa réincarnation est trouvée dans la parenté d'Altan Khan.

1612 : le roi du Tsang prend le pouvoir sur le Tibet central.

Le Ve Dalaï-Lama et le gouvernement du Ganden Podrang

1617-1682 : vie de Ngawang Lobsang Gyatso, Ve Dalaï-Lama. **Gushri Khan, chef des Mongols Qoshod, lui confère en 1642 l'autorité spirituelle et temporelle sur les territoires du Tibet central et oriental qu'il a conquis. Construction du Potala.** Le régent Sangyé Gyatso garde secrète la mort du hiérarque

jusqu'en 1696, afin d'achever la construction du palais et de maintenir la stabilité du nouveau pouvoir.

Le Tibet après le Ve Dalaï-Lama

1683-1705 : le VIe Dalaï-Lama est peu intéressé par la vie monastique et politique.

1705 : Lhazang Khan, petit-fils de Gushri Khan, en accord avec l'empereur mandchou, attaque Lhassa, tue le régent et enlève le VIe Dalaï-Lama qui meurt en route.

1706 : Lhazang Khan tente d'imposer un dalaï-lama de son choix, ce à quoi s'opposent les Tibétains qui s'allient aux Mongols Dzungar. Ces derniers tuent Lhazang Khan en 1717 et s'emparent de Lhassa. Persécution des Nyingmapa.

Protectorat mandchou (*ca.* 1720-1911)

1720 : l'empereur mandchou Kangxi chasse les Dzungar du Tibet et installe le VIIe Dalaï-Lama (1708-1757) qui n'exerce pas de pouvoir temporel. **Une oligarchie de cinq nobles (dont Kangchené et Polhané) exerce l'autorité.**

1723-1724 : rébellion des Mongols Qoshod menée par Lobsang Danjin et leurs alliés tibétains en Amdo.

1727 : assassinat de Kangchené.

1728 : **Polhané (1689-1747), un noble tibétain laïc, devient le dirigeant du Tibet grâce à l'empereur mandchou et le reste jusqu'à sa mort.** Installation d'une garnison mandchoue et de deux représentants impériaux (*amban*) à Lhassa. Arrivée des jésuites et des capucins à Lhassa.

1750 : assassinat de Gyurmé Namgyel, fils et successeur de Polhané, par les *amban* suivi de l'assassinat de ces derniers par les Tibétains. **Réorganisation du gouvernement tibétain par l'empereur mandchou. Le VIIe Dalaï-Lama est nommé chef religieux et temporel du Tibet mais est assisté par les *amban*.**

1757 : mort du VIIe Dalaï-Lama et nomination d'un régent ecclésiastique.

1758-1805 : vie du VIIIe Dalaï-Lama. Il n'exercera pas le pouvoir.

1774-1775 : mission de George Bogle (1746-1781), envoyé par le gouverneur de la Compagnie des Indes britanniques auprès du VIe Panchen-Lama (1738-1780).

1783 : mission de Samuel Turner (1759-1802) auprès du VIIe Panchen-Lama (1782-1853).

1788 : première invasion des Gurkha du Népal et défaite des Tibétains.

1791 : deuxième invasion gurkha et intervention de l'armée mandchoue.

1793 : promulgation du « Règlement en 29 articles » et **introduction de l'urne d'or pour le choix des réincarnations**.

II

L'ESPACE TIBÉTAIN

Comme dans tous les pays de culture bouddhique, la géographie avait au Tibet des fondements cosmologiques et relevait essentiellement des études de l'*Abhidharma*, ces vastes traités indiens structurant et expliquant le savoir exposé dans les *sutra*, notamment la conception du monde. L'un des ouvrages fondamentaux est l'*Abhidharmakosha*, ou *Trésor de l'Abhidharma*, un traité indien composé par le maître bouddhiste Vasubandhu (dates incertaines, IVe-Ve siècle). S'appuyant sur des postulats de la pensée indienne antérieurs au bouddhisme, ce texte présente l'univers comme une infinité de mondes, chacun centré autour d'un axe central appelé mont Méru ou Suméru, entourés de chaînes de montagnes concentriques séparées par des océans. Dans chacun de ces mondes, quatre continents se déploient dans chacune des quatre directions au milieu de l'océan le plus périphérique. L'Inde (et donc l'Asie) occupe le continent du Sud, le Jambudvipa (tib. *dzambuling*).



Vasubandhu

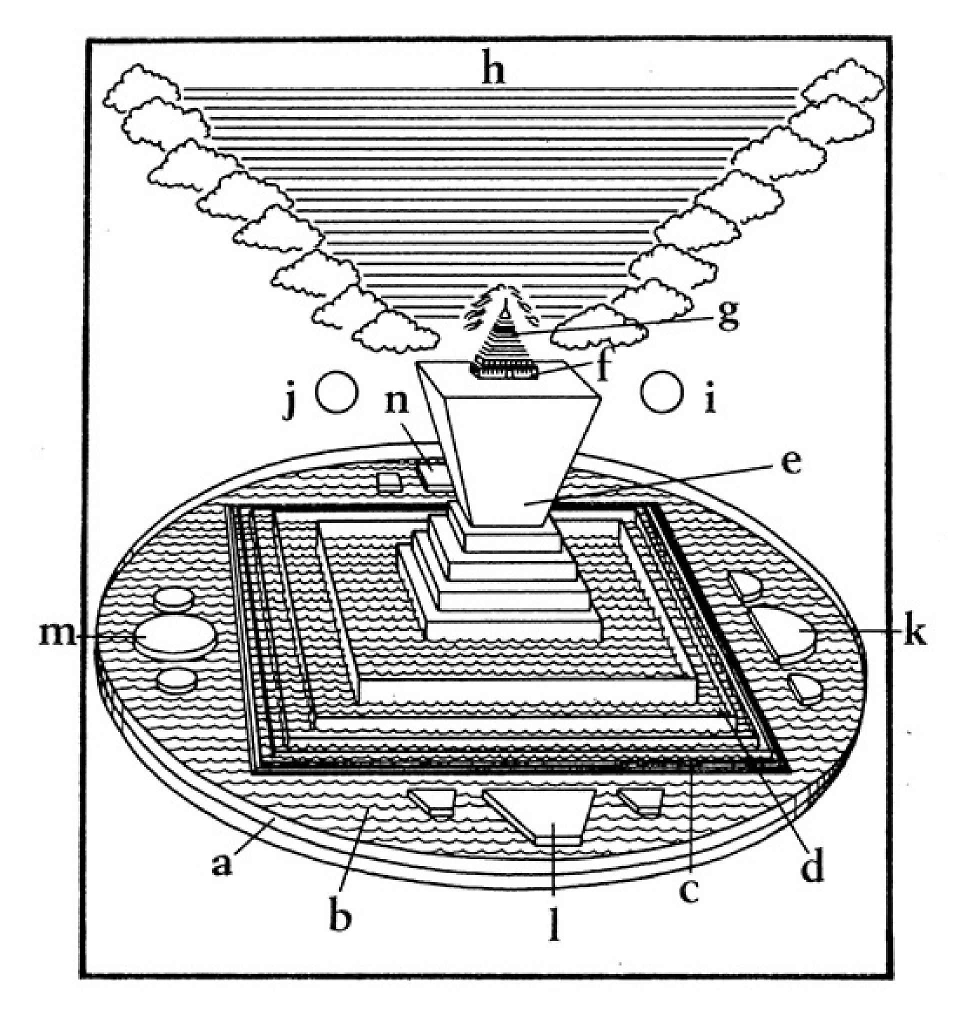


Schéma de la cosmogonie, d'après Djamgœun Kontrul, 1980.

a. la montagne de fer
b. l'océan
c. les sept remparts
de montagnes
d. les sept lacs
e. le mont Méru
f. la cité de Vishnu
g. le palais d'Indra
h. les mondes des deva
i. le soleil
j. la lune
k. Videha et ses satellites
l. Jambudvipa et ses satellites
m. Godaniya et ses satellites
n. Uttara-Kuru et ses satellites

À côté de cette présentation à la fois symbolique et scolastique, le Tibet avait également intégré dans sa conception de l'univers d'autres principes indiens : ceux développés par le *Tantra de Kalachakra,* « Tantra de la roue du temps », qui insiste sur l'identité ancienne entre le microcosme et le macrocosme et se diffusa au Tibet à partir du XIe siècle.

Au XVIIIe siècle, cette cosmologie fut complétée et approfondie. Mais il faudra attendre le XXe siècle pour que les textes cosmologiques des traités de l'*Abhidharma* soient véritablement interprétés par certains maîtres (notamment le XIVe Dalaï-Lama) comme une vision symbolique et non scientifique de notre univers.

LE TIBET CENTRAL ET LES RÉGIONS PÉRIPHÉRIQUES

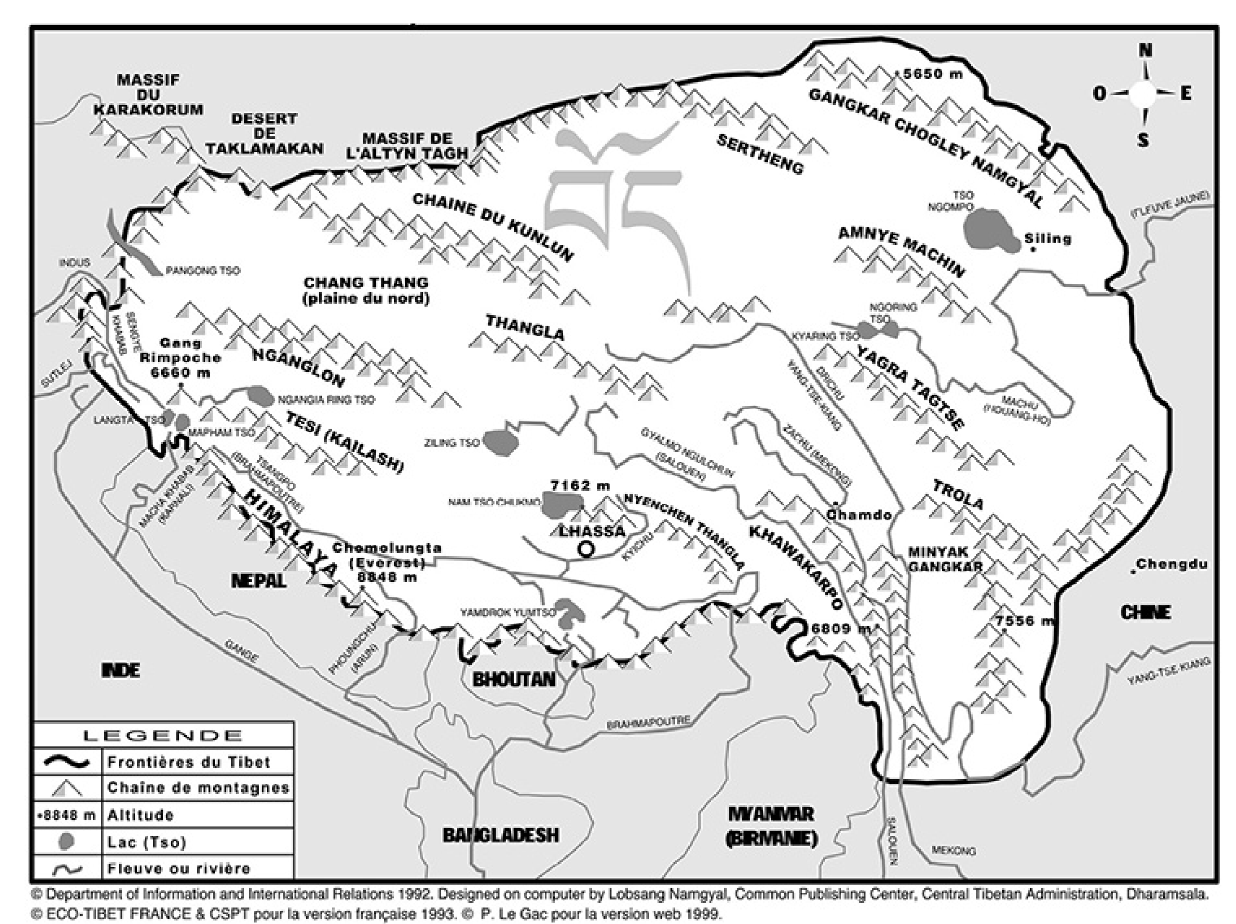
Vaste étendue de plus de 2 500 000 km² (soit quatre fois la France), **le Pays des neiges est le résultat du mouvement toujours en évolution de la plaque tectonique indienne vers la plaque asiatique.**

Climats et paysages

Le Tibet est un immense plateau situé à une altitude très élevée, encerclé de chaînes de hautes montagnes. Parmi ces dernières, la plus imposante est constituée par l'arc incurvé de l'Himalaya au sud. Il se prolonge à l'ouest par le Pamir, l'Hindu Kush et le Karakorum. Au nord-ouest, les monts Kunlun séparent le Tibet du bassin du Tarim et du désert de Taklamakan, alors qu'un peu plus à l'est, l'Altyn-Tagh marque la frontière avec la dépression de Turfan et le désert de Gobi. Quant à l'est, on y trouve les monts Bayankara.

Malgré cette apparente situation d'encerclement, le Tibet n'en est pas moins très largement ouvert sur ses voisins. Le corridor du Gansu est une voie d'accès très importante vers la Chine que

l'Empire tibétain (VIIe-IXe siècle) sut emprunter pour aller à la conquête de la capitale Chang'an. Au sud de la boucle du Tsangpo (qui devient le Brahmapoutre en Inde), le Tibet entre en contact avec la Birmanie et la région du Yunnan. Au nord, les cols du Kunlun et le bassin du Tsaidam ouvrent sur l'Asie centrale.



Carte des montagnes, fleuves et rivières du Tibet. © Lobsang Namgyal, 1992.

Le Tibet ne peut cependant être réduit à un haut plateau et se compose de régions aux climats et aux paysages variés.

Au nord et à l'ouest s'étend le Changthang, un vaste plateau semi-désertique de très haute altitude, coupé de chaînes de montagnes dont les sommets avoisinent les 6 000 m. On y trouve de nombreux lacs salés dont le Namtso d'une superficie de 1 900 km^2. Les faibles précipitations et des températures particulièrement basses empêchent toute agriculture. Inhabité, c'est le domaine des animaux sauvages : hémiones, ours,

gazelles, cerfs, etc. Seule la partie sud de ce haut plateau, couverte de steppe parsemée de plantes en coussinets, permet à des pasteurs nomades (*drokpa*) de subsister. À l'ouest, l'aridité est encore plus grande, mais fut certainement moins marquée il y a quelques siècles.

C'est au sud que les montagnes sont les plus hautes. Elles atteignent 7 000 à 8 000 m et les cols, pour la plupart à une altitude de 5 000 m ou même plus, étaient en général impraticables l'hiver à cause de la neige. La chaîne himalayenne arrête une très grande partie de la mousson ; cependant, quelques trouées permettent à ces pluies diluviennes de pénétrer plus au nord et d'arroser abondamment certaines vallées. Ces précipitations et la latitude du Tibet tempèrent la rigueur du climat générée par l'altitude. L'orientation des vallées, leur altitude, leur longitude et l'imbrication complexe des différentes chaînes de montagnes laisse donc apparaître une multitude de micro-climats et de milieux naturels.

On trouve ainsi dans les parties méridionales du Tibet des plaines et des vallées occupées par des champs fertiles ainsi que, plus à l'est, des alpages et des forêts subtropicales qui étaient certainement encore plus abondants aux XVIIe et XVIIIe siècles. Dans les vallées où la pluie est rare, la fonte des neiges assure aux Tibétains un approvisionnement en eau à peu près régulier.



Thöling, Tibet occidental. © Katia Buffetrille.

Le Tibet central, qui comprend la région du Ü avec la ville de Lhassa et la région du Tsang avec les villes de Shigatsé et Gyantsé, s'étend de part et d'autre du fleuve Tsangpo. Plus au sud, dans des vallées particulièrement fertiles, on distingue les régions du Yarlung qui vit les débuts du pouvoir royal tibétain au VIIe siècle, et du Lhodrak. À l'est, se trouvent les vallées plus chaudes du Dakpo et du Kongpo. Le long de la périphérie orientale, s'étend le Kham, séparé de l'Amdo, au nord, par les monts Bayenkara. Alors que le Kham comprend de nombreuses vallées boisées et encaissées, l'Amdo est une contrée d'élevage avec des lacs dont le vaste Kokonor de plus de 4 300 km^2. L'Extrême-Ouest est occupé par le Ngari, une région de très haute altitude centrée autour du mont Kailash.

Réseau hydrographique

Neuf grands fleuves d'Asie prennent leur source au Tibet. Quatre d'entre eux naissent sur le plateau tibétain et suivent des cours parallèles dans le Kham : le Mékong (tib. Dzachu), le Yalong (tib. Nyag chu), le Yangtsé (tib. Drichu), long de

6 000 km (le troisième du monde) dont la source, comme celle de la Salouen (tib. Ngülchu), se trouve dans les monts Tanggula. Le fleuve Jaune (tib. Machu), quant à lui, naît dans la région de l'Amdo. L'Indus, le Sutlej, la Karnali et le Tsangpo ont leur origine au Tibet occidental, dans la région du mont Kailash.

Plus de 2 000 lacs de toutes tailles, certains salés, parsèment le plateau tibétain.

Cette variété de paysages induit une grande diversité dans les cultures ainsi que des styles de vie différents.

Habitat et démographie

L'immense plateau tibétain se caractérise par une faible densité de population. Les vastes régions du Nord aux conditions climatiques très rudes sont particulièrement peu peuplées. La population est concentrée dans les régions tempérées du Ü, du Tsang, du Dakpo et du Kongpo, ainsi que dans celle du Kham, boisée et fertile, et celle de l'Amdo, région de prairies et de lacs salés.

De façon générale, l'habitat est situé à haute altitude (généralement à plus de 3 000 m).

Les marches sino-tibétaines à l'est du Kham sont peuplées de populations apparentées aux Tibétains, notamment les Qiang, les Lolo ou les Naxi. Il en est de même sur les marches himalayennes à la frontière entre le Tibet et le Népal, où résident des communautés de langue et culture tibétaines, entre autres les Sherpa, les Mustangui et les Dolpowa.

LA VILLE DE LHASSA

Située au nord de la rivière Kyichu (« Rivière de la joie »), un affluent du Tsangpo, elle s'étend dans une large vallée où s'élèvent quelques éminences dont la colline Rouge (Marpori) où fut construit le Potala au XVII[e] siècle, et la colline de Fer

(Chakpori) où on éleva le collège de médecine, également au XVIIe siècle. **Le temple du Jokhang était le cœur physique mais aussi spirituel de la ville.** Au cours des siècles, elle s'agrandit autour du temple, selon des cercles concentriques.

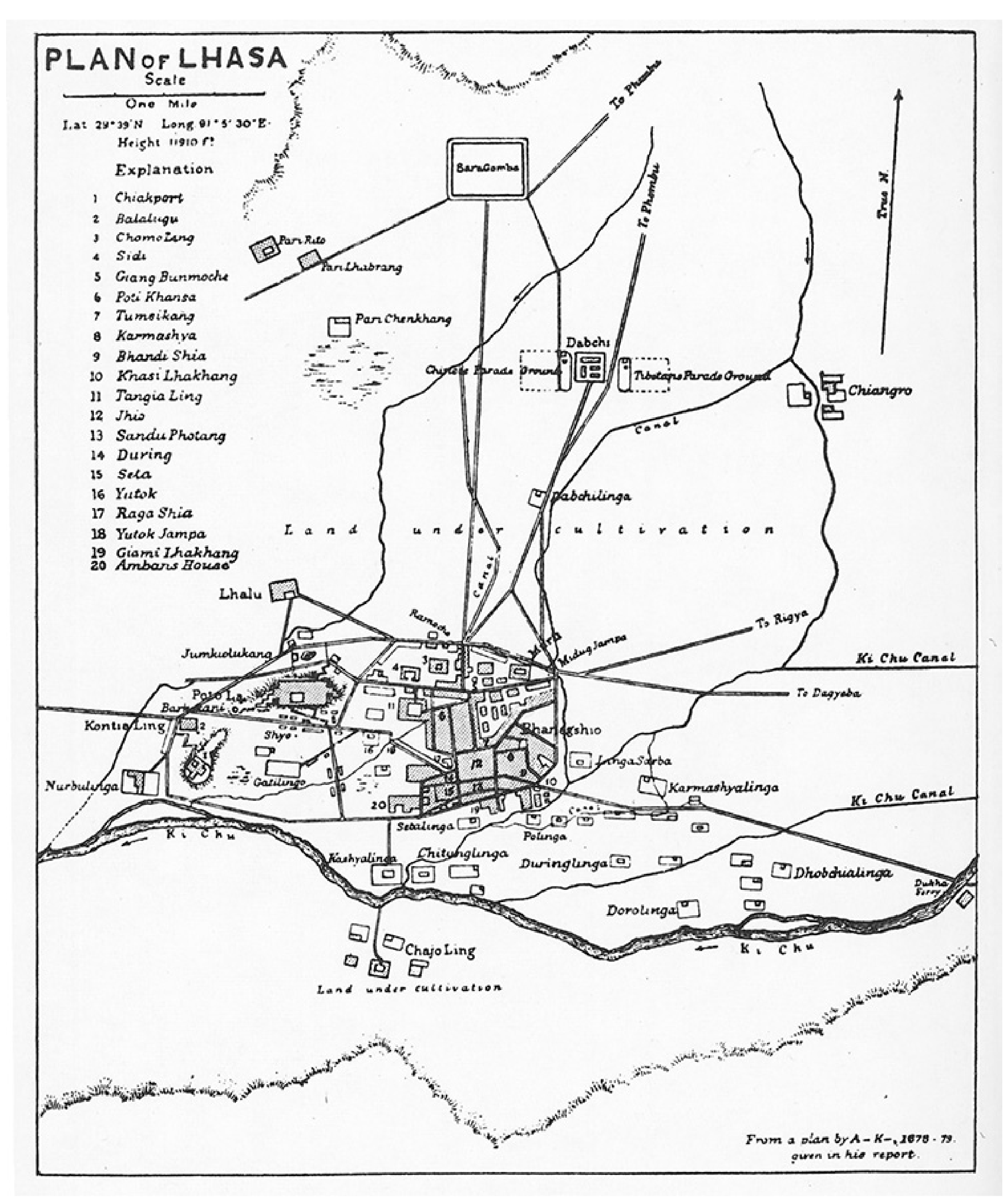
Durant l'époque royale (VIIe-IXe siècle), Lhassa, en dépit d'une importance certaine, ne fut nullement considérée comme le siège du gouvernement. **La ville ne devint véritablement le centre de l'autorité politique qu'à partir de l'unification partielle du Tibet par les Mongols Qoshod et l'établissement du pouvoir temporel du Ve Dalaï-Lama.** Le choix du lieu faisait référence au glorieux passé monarchique : le Potala fut édifié sur les vestiges du palais construit au VIIe siècle par Songtsen Gampo (cf. « Le Tibet avant le XVIIe siècle », chap. I). En devenant le siège du pouvoir politique, l'importance de la ville en tant que territoire sacré et centre religieux n'en fut qu'accrue. Cependant, tout laisse penser qu'elle ne connut pas une grande extension.

Cette ville fut également un lieu d'échanges commerciaux extrêmement dynamique (cf. « Commerce », chap. IV) où convergeaient de nombreuses caravanes. Ce n'est qu'à partir du milieu du XVIIIe siècle, lorsque la présence mandchoue s'intensifia, que le Tibet se ferma aux étrangers.

Les informations concernant l'état de la ville aux XVIIe et XVIIIe siècles sont pratiquement inexistantes, mais on peut penser qu'il n'était guère différent de celui rencontré par les Britanniques en 1904. Ils décrivent une ville de petite taille, dont l'aménagement ne suivait pas de plan urbain bien défini. Mis à part les quelques rues principales orientées nord-sud et est-ouest, la plupart des autres étaient tortueuses et étroites. Il n'existait aucun système de drainage, de sorte que les rues étaient sales et en partie inondées. **Les pluies abondantes d'été étaient souvent à l'origine de débordements de la rivière Kyichu, fortement redoutés des habitants.** La crainte des inondations est exprimée de manière constante dans les textes, tout comme la nécessité d'édifier et de renforcer les digues. Mais ce désir de

lutter contre la montée des eaux était surtout motivé par l'inquiétude que les deux temples principaux, le Jokhang et le Ramoché, ne soient détruits par les eaux.

Au XVIIe siècle, une muraille encerclait la cité mais elle fut détruite en 1721 sur ordre de l'empereur mandchou. Cette enceinte comportait au moins trois portes (à l'est, à l'ouest et au nord). La voie d'accès, à l'ouest de la ville, passait sous un *stupa*-porte flanqué de deux autres *stupa*. Elle marquait l'un des points d'accès à l'un des chemins de circumambulation que suivaient régulièrement (presque quotidiennement) les habitants de Lhassa. Il s'agissait du parcours le plus long ou le plus extérieur : nommé lingkor, il englobait à la fois la ville et le Potala. Le circuit médian (barkor) encerclait l'ensemble des édifices du Jokhang, mais aussi les temples adjacents comme le Meru Nyingpa ; quant au « circuit intérieur » (nangkor), qui date probablement du moment de la construction du temple, il contournait le bâtiment principal.



Plan de la ville de Lhassa.
(D'après Sarat Chandra Das, Journey to Lhasa and Central Tibet, 1902).

LES MONUMENTS DE LHASSA

Temple du Jokhang

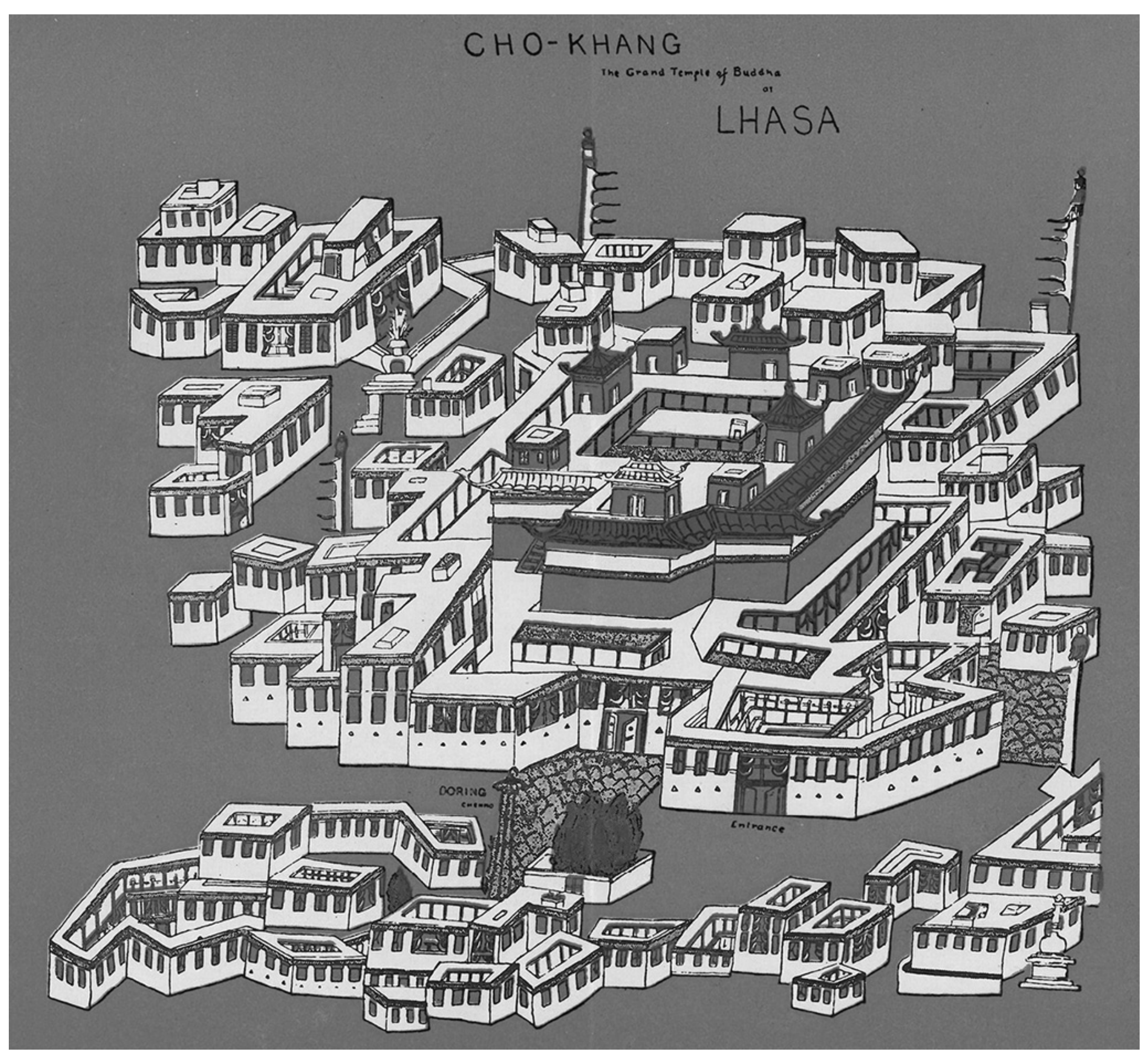
Selon la tradition, Lhassa, « Terre des dieux », s'appela tout d'abord Rassa, « Terre des chèvres ». En effet, pour combler le lac où devait être construit le temple du Jokhang, on utilisa des chèvres qui transportèrent la terre et les pierres.

Le Jokhang – littéralement la « demeure (*khang*) du seigneur (Jowo) » – est en fait le nom de la chapelle centrale abritant l'image principale, la statue du Jowo. Il fait partie des premiers édifices bouddhiques du Tibet et est dit avoir été construit sur un lac asséché, à l'endroit où se trouvait, selon la tradition, le cœur d'une démone couchée sur le dos dont le corps recouvrait le territoire tibétain à l'époque de sa grandeur militaire (VIIe-IXe siècle). L'action dominatrice et civilisatrice du premier roi, Songtsen Gampo (VIIe siècle), sera de clouer cette démone au sol en construisant des temples aux angles de trois rectangles concentriques destinés à fixer ses membres, permettant ainsi au bouddhisme de se développer dans le pays.

Vénéré par les Tibétains comme le cœur de Lhassa, le temple se trouvait effectivement au centre de la ville. Les sources tibétaines en attribuent la construction à des artisans newar qui seraient venus au Tibet dès les années 639 ou 641. L'influence de l'architecture newar est notamment apparente dans les piliers et les linteaux des plus anciennes chapelles.

Le Jokhang aurait été édifié par le roi Songtsen Gampo pour abriter la statue du Bouddha Mikyö Dorjé apportée par l'une de ses épouses, la princesse népalaise Bhrikuti. C'est pourquoi sa façade principale est orientée à l'ouest, vers le Népal, soulignant ainsi les nouveaux liens politique et religieux avec ce pays.

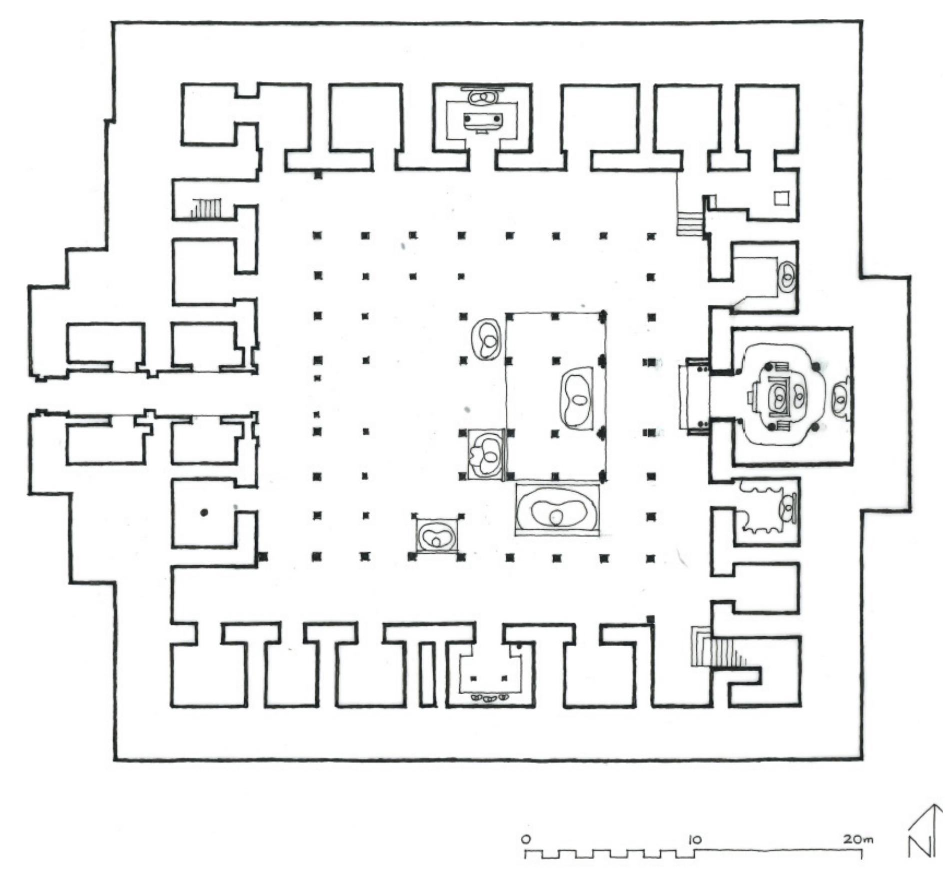
La princesse chinoise Wencheng, autre épouse du roi, avait apporté une autre statue du Bouddha qui fut installée au temple Ramoché. À la suite de diverses vicissitudes, celle-ci fut transférée du Ramoché au Jokhang où elle prit la place du Mikyö Dorjé. Dite être la représentation du Bouddha Shakyamuni à l'âge de 12 ans, elle est supposée avoir été consacrée par le Bouddha lui-même. Pour les Tibétains, elle est, selon les mots d'un chercheur, « un substitut du Bouddha historique ». Voilà pourquoi, depuis au moins le XIe siècle, elle a été l'objet essentiel de la vénération des pèlerins.



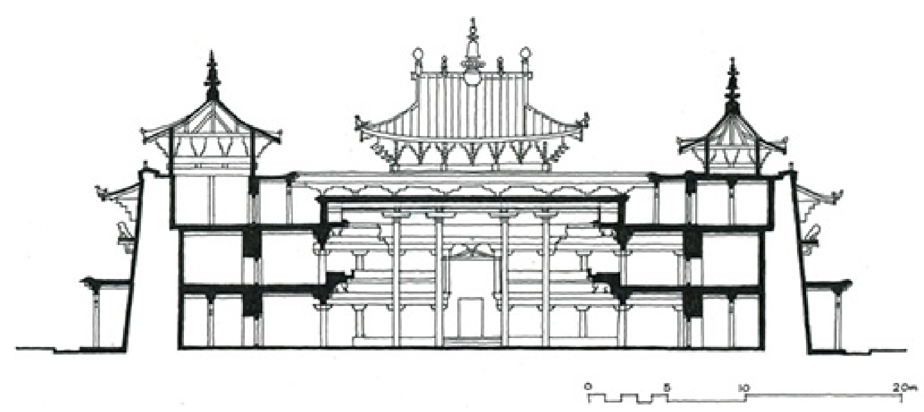
Le Jokhang. (D'après Sarat Chandra Das, 1902).

On doit au Ve Dalaï-Lama un ouvrage consacré à ce temple et composé en 1645, dans lequel il en retrace l'histoire et dresse également un inventaire de ce qui s'y trouve. Le temple connut diverses rénovations et restaurations. Au XVIIe siècle, le hiérarque le fit agrandir aux proportions qu'il a aujourd'hui encore, et le régent Sangyé Gyatso participa à son embellissement en offrant de nombreux artefacts en cuivre doré. Au XVIIIe siècle, diverses chapelles furent rénovées, les anciennes structures en bois repeintes, et un complexe important comportant différents bureaux du gouvernement fut ajouté au temple.

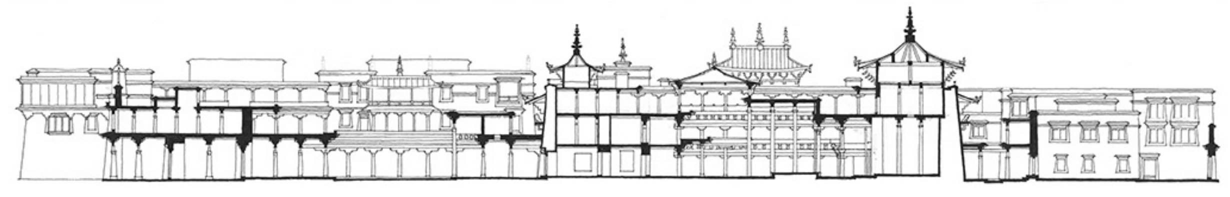
Deux piliers furent érigés devant le Jokhang. L'un, élevé par le roi tibétain Tritsug Detsen (815-836) devant l'entrée, porte le texte, en tibétain et en chinois, du traité signé en 821 entre l'empire tibétain et l'empire de Chine. Il souligne que « dans le but que cet accord qui marque une grande époque durant laquelle les Tibétains seront heureux au Tibet et les Chinois seront heureux en Chine, ne change jamais, les Trois Joyaux, les saints, le soleil et la lune, les planètes et les étoiles ont été pris comme témoins ». À leur tour, les Mandchous firent ériger, au XVIIIe siècle, un second pilier indiquant les mesures à prendre pour lutter contre la variole.



Plan du Jokhang. © John Harrison, pour Tibet Heritage Fund.



Le Jokhang : plan de coupe nord-sud. © John Harrison,pour Tibet Heritage Fund.



Le Jokhang : plan de coupe ouest-est. © John Harrison, pour Tibet Heritage Fund.

Temple Ramoché

Situé au nord du Jokhang, **le Ramoché fut bâti, selon la tradition, par les artisans qui accompagnaient la princesse chinoise Wencheng afin d'abriter la statue du Jowo qu'elle apportait avec elle.** Le temple aurait brûlé à l'époque post-monarchique, et seuls la chapelle du Jowo et le passage qui y mène seraient des vestiges du VII[e] siècle. Le temple ouvre à l'est, en direction de la Chine.

On sait très peu de choses sur l'histoire de ce temple. La légende veut que la princesse chinoise ait bâti le temple là où le chariot transportant la précieuse statue aurait été immobilisé par l'action d'esprits locaux hostiles. **Plus tard, alors que la menace de l'arrivée d'une armée chinoise se précisait, cette statue fut transférée au Jokhang, cachée dans une chapelle puis redécouverte. Elle prit alors la place du Bouddha népalais qui, lui, fut installé dans le temple Ramoché.**

Le bâtiment actuel daterait du XVIII[e] siècle. Fortement endommagé pendant le soulèvement de Lhassa du 10 mars 1959, il a depuis été rénové.

Potala

À la fois palais, temple et forteresse, il fut construit à l'ouest de Lhassa, sur la colline Rouge qui s'élève entre la ville et les grands monastères *géluk* de Séra et Drépung. **En le nommant Potala, on l'identifiait clairement au mont Potalaka, résidence du bodhisattva Avalokiteshvara dont le dalaï-lama est l'émanation terrestre**, et qui se trouve en Inde méridionale. C'était sur cette même colline que le roi Songtsen Gampo avait fait construire un palais. **Le V[e] Dalaï-Lama marquait ainsi son identité de nature avec le bodhisattva, et reprenait aussi à son compte l'héritage glorieux du Tibet monarchique.**

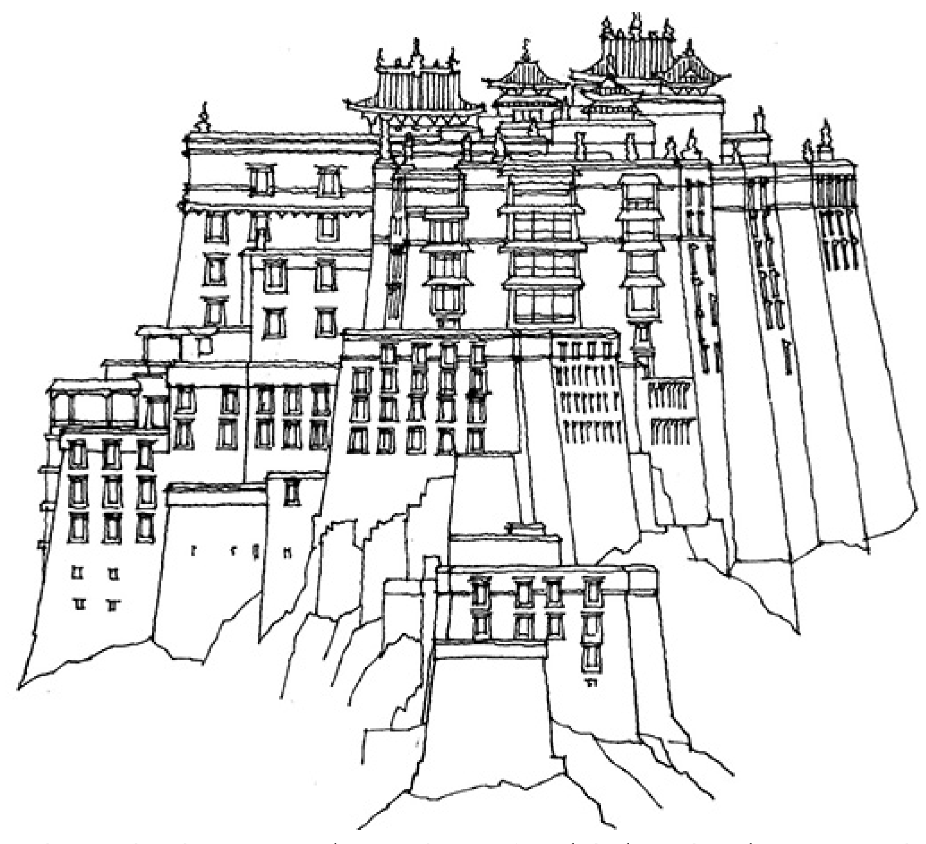
Le Potala, qui combinait des fonctions religieuses et administratives, comporte deux parties : le palais blanc et le

palais rouge. La construction du palais blanc commencée en 1645 fut achevée en 1648, date à laquelle le Dalaï-Lama, quittant le palais abbatial de Drépung, s'y s'installa. Celle du palais rouge débuta bien plus tard, en 1691, et fut achevée en 1694, c'est-à-dire douze ans après la mort du hiérarque. Sa construction aurait nécessité plus de 7 000 ouvriers et 1 500 artisans.

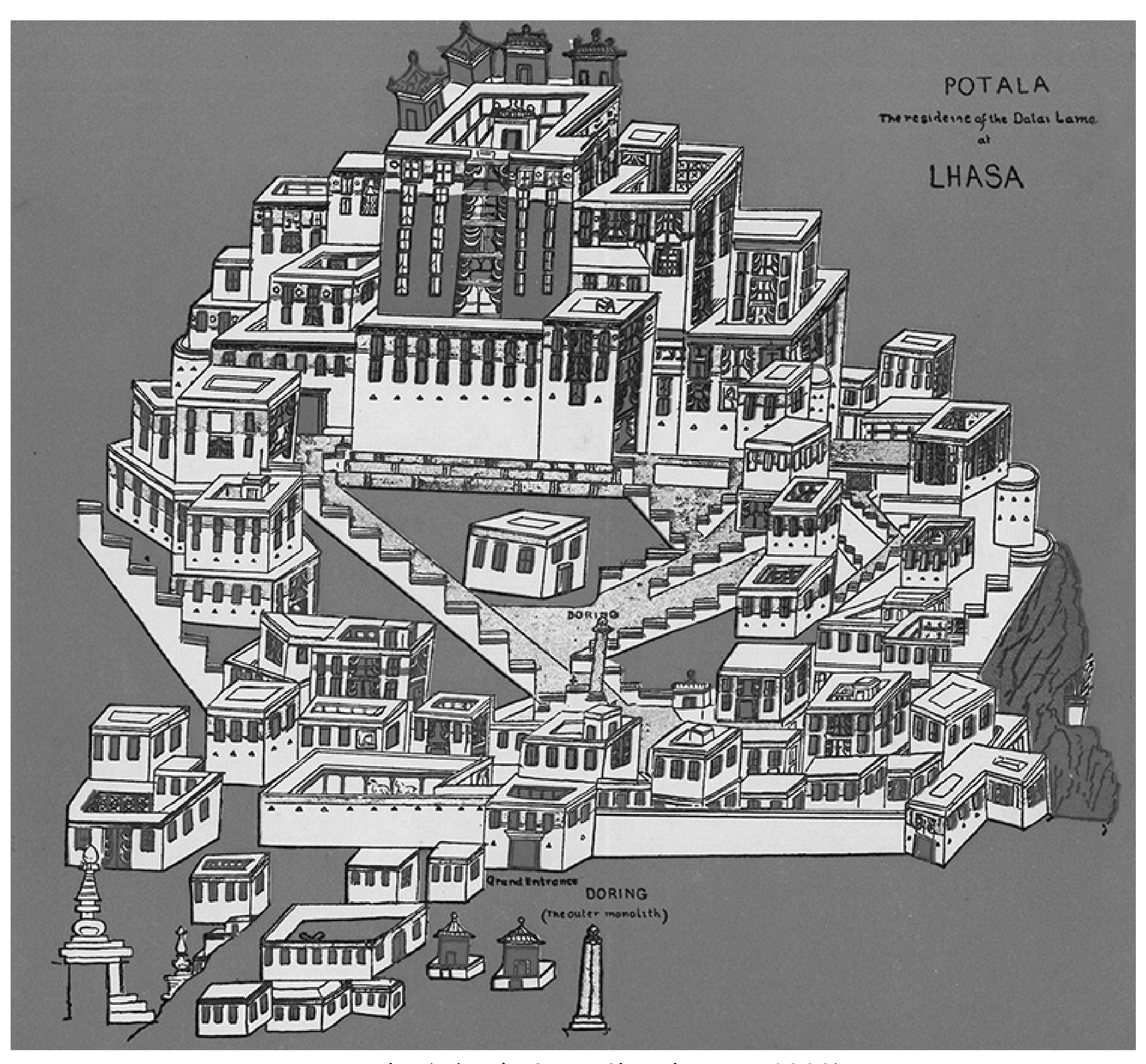
Des agrandissements furent réalisés au XVIIIe siècle. Le palais abritait des appartements, des salles pour les cérémonies, le collège monastique du Namgyel Dratsang, des réserves, de nombreux entrepôts, des chapelles, etc. Le palais rouge renferme les tombeaux des Ve, VIIe, VIIIe, IXe et XIIIe Dalaï-Lamas. Les Xe, XIe et XIIe hiérarques moururent très jeunes et n'eurent pas l'honneur de grandioses aménagements funéraires. Deux tombeaux sont particulièrement imposants : ceux du Ve et du XIIIe Dalaï-Lamas (1876-1933).

Le Potala était traditionnellement ouvert au public certains jours de l'année, principalement à la pleine lune du quatrième mois (*Sagadawa*). À son pied, entouré d'une enceinte quadrangulaire en pisé, s'étendaient le village de Shöl où se trouvait une partie de l'administration, une prison, une imprimerie ainsi que de nombreux ateliers et des lieux de loisirs tels que des cabarets.

Au bas du Potala, se dresse de nos jours encore, un pilier (*doring*) portant une inscription très ancienne (VIIIe siècle) dont le texte célèbre les accomplissements de Tara Lugong, ministre du roi Trisong Detsen, qui conduisit les armées tibétaines jusqu'à la capitale chinoise, Chang'an (cf. « L'époque royale », chap. I).



Façade est du Potala, dessin inspiré par celui qui fut réalisé par le Département des reliques culturelles chinoises. Rapport sur les réparations du palais du Potala au Tibet, 1994. © John Harrison.



Le Potala. (D'après Sarat Chandra Das, 1902).

TROMSIKHANG

Ce bâtiment de trois étages – dont le nom signifie « La maison d'où l'on voit le marché » – fut construit, au début du XVIII[e] siècle, au nord du barkor, le chemin de circumambulation médian, comme résidence pour le VI[e] Dalaï-Lama. Selon Desideri, le hiérarque y venait de temps à autre pour regarder danser les dames de Lhassa. **Il fut le théâtre de nombreux événements historiques** : Lhazang Khan y résida jusqu'à sa mort en 1717, Gyurmé Namgyel y fut assassiné ainsi que les *amban* (cf. « Le

Tibet après le Ve Dalaï-Lama (XVIIIe siècle) », chap. I). À la fin du XVIIIe siècle, six plaques furent apposées sur la porte d'entrée par ordre de la Cour mandchoue, rappelant en tibétain, chinois, mandchou et mongol la mort des représentants chinois.

COLLÈGE MÉDICAL DE LA COLLINE DE FER (*CHAKPORI*)

Édifié sur un piton rocheux connu sous le nom de « colline de Fer » (Chakpori), **ce collège médical fut construit en 1695 par le régent Sangyé Gyatso.** Il englobait un temple dédié à Thangtong Gyelpo (1361-1485), un célèbre yogi réputé pour ses réalisations dans les domaines de l'art, de l'architecture et de la métallurgie, et considéré (à tort) comme le premier constructeur de ponts suspendus à chaîne d'acier (dont certains sont encore visibles de nos jours), ainsi que comme le créateur du théâtre *aché lhamo* (cf. « Fêtes de Lhassa », chap. IX). **Un enseignement de qualité y était dispensé comprenant mémorisation, récitation, débat, liturgie, rituels, collecte des simples.** Ce collège était réputé pour sa collection unique de *thangka* (cf. « Peinture », chap. VIII) médicaux.

Cet édifice fut détruit durant le bombardement qui suivit le soulèvement de la population de Lhassa en mars 1959 et fut remplacé par une tour de télécommunications.

TEMPLE DES *NAGA* (*LUKHANG*)

Il fut construit derrière le Potala, au milieu d'un petit lac. D'après une tradition, le Ve Dalaï-Lama aurait eu en rêve la vision d'une divinité l'informant des bouleversements que les travaux du Potala causaient aux *naga* (*lu*), des divinités aquatiques. De fait, le mortier utilisé pour la construction du palais nécessita une grande quantité de terre qui fut prise au pied du pic rocheux sur lequel il était édifié. Petit à petit, de l'eau provenant de sources souterraines remplit la dépression, entraînant la destruction de leur royaume. Le Dalaï-Lama s'engagea à leur

construire un temple sur ce lac qui fut alors appelé « Lac du roi des *naga* ». Mais le hiérarque quitta ce monde avant d'avoir pu tenir sa promesse et c'est donc au VI[e] Dalaï-Lama, intronisé en 1697, qu'échut la tâche. Plus tard, le temple fut agrandi par le VIII[e] Dalaï-Lama.

Cet édifice, ouvert au sud, a emprunté des éléments aux architectures tibétaine, mongole et chinoise. Un mur d'enceinte encercle le temple qui comporte deux étages. La chapelle du rez-de-chaussée était ouverte à tous chaque année, le jour de la pleine lune du quatrième mois lunaire. Elle comporte une plaque d'or représentant une divinité *naga*.

Au premier étage, l'autel central abrite une statue de Nagendraraja, la forme que prit le Bouddha Shakyamuni pour soumettre les *naga* et en faire des protecteurs de la loi bouddhique. Sur les murs, sont peintes des représentations de *Pema Öbar*, titre d'un opéra tibétain très populaire dans lequel est raconté le voyage au pays des *naga* d'une incarnation précédente du maître Padmasambhava.

L'étage supérieur, de petite taille, était le lieu de retraite du dalaï-lama. Lui seul et quelques proches pouvaient y pénétrer. Les murs sont ornés de peintures représentant des pratiques yogiques relevant de la tradition de la Grande Perfection (*Dzokchen*) – un système philosophique et méditatif –, des épisodes de la vie de grands pratiquants tantriques ainsi que des visions du *bardo*, l'état intermédiaire entre la mort et la renaissance (cf. « Mort », chap. v). Des extraits de textes tantriques accompagnent ces représentations.

Les peintures murales du Lukhang représentent les techniques méditatives du *Dzokchen* tel qu'il fut pratiqué par les dalaï-lamas depuis l'époque du Grand Cinquième. Elles indiquent les moyens pratiques par lesquels le corps et l'esprit peuvent être transformés afin d'atteindre un état d'omniscience. Elles montrent que l'art, dans son expression la plus haute, peut révéler un chemin que les mots sont incapables d'exprimer pleinement. (Tenzin Gyatso, XIV[e] Dalaï-Lama.)

Parc aux joyaux (*Norbulingka*)

C'est dans un parc, situé non loin de la rivière, à 3 km à l'ouest de Lhassa, que le VIIe Dalaï-Lama choisit en 1754 de construire la première résidence d'été. Jusqu'alors, les hiérarques retournaient l'été dans leur palais abbatial de Drépung. Le VIIIe Dalaï-Lama fit élever la première enceinte et ajouta quelques pavillons ainsi qu'un bassin.

Les trois grandes universités monastiques

Les trois monastères principaux de Lhassa, Ganden (1409), Drépung (1416) et Séra (1419), d'obédience *géluk*, connus sous l'expression les « Trois Sièges » (*densasum*), datent du XVe siècle. **Ces monastères devinrent très vite de véritables cités monastiques**. Ils étaient divisés en collèges (*dratsang*) qui se distinguaient par des variantes d'interprétation très subtiles des vues philosophiques. Ils attiraient un nombre impressionnant d'étudiants de toutes les régions du Tibet. Chacun d'eux comportait des maisons d'accueil (*khangtsen*) qui permettaient des regroupements géographiques facilitant l'insertion des religieux originaires des régions lointaines où le dialecte était très différent du tibétain en usage à Lhassa.

Ganden

Le monastère de Ganden fut fondé par Tsongkhapa en 1409, à une cinquantaine de kilomètres au nord de Lhassa. Nommé d'après le nom du paradis de Maitreya, le Bouddha du futur, il fut le premier monastère *géluk* et c'est là que mourut Tsongkhapa. Cette cité monastique qui comprenait deux collèges, un hall d'assemblée, des chapelles et le *stupa* funéraire du maître, abrita jusqu'à 3 000 moines. **Contrairement aux autres monastères de cette obédience, ses abbés n'appartenaient pas à une lignée de réincarnations, mais étaient choisis parmi les anciens abbés des deux collèges tantriques de Lhassa, Gyütö et Gyümé**. Appelés « Titulaires du trône de Ganden » (Ganden *Tripa*), ils présidaient l'école *géluk*, généralement pour sept ans.

Drépung et le monastère de Néchung

À quelques kilomètres à l'ouest de Lhassa, le monastère de Drépung – littéralement « Amoncellement de riz » – fut construit à l'initiative de Jamyang Chöjé Tashi Pelden (1379-1449), un disciple de Tsongkhapa. Le nom du monastère est la traduction du sanskrit Dhanyakataka, nom d'un *stupa* bouddhique de l'Inde du Sud où le Bouddha est supposé avoir enseigné le *Tantra de Kalachakra*, mais l'expression « amoncellement de riz » décrit également fort bien cette accumulation de bâtiments de couleur blanche érigés les uns contre les autres à flanc de montagne.

Selon la tradition, Jamyang Chöjé reçut de son maître Tsongkhapa une conque blanche découverte sur la montagne où avait été construit le monastère de Ganden. Cette conque, donnée précédemment par le roi des *naga* Anavatapta au Bouddha Shakyamuni, fut transférée plus tard à son disciple Maudgalyayana, qui l'aurait cachée au Tibet. Elle devint l'une des reliques les plus sacrées du monastère de Drépung.

Ce monastère comportait sept collèges à l'époque du Ve Dalaï-Lama, dont les plus importants étaient ceux de Loseling et Gomang, où étaient enseignés essentiellement la philosophie et l'art du débat. **Centre d'enseignement réputé, il aurait attiré environ 10 000 moines à son apogée.** La colline qui surplombe le monastère était parsemée d'ermitages et de grottes où les religieux pouvaient se retirer pour méditer et étudier.

Avant l'édification du Potala, le Ve Dalaï-Lama et son gouvernement résidaient dans l'une des parties de ce monastère appelée palais de Ganden ou Ganden Podrang, nom qui désignera par la suite le gouvernement des dalaï-lamas.

Siège du principal oracle d'État, le monastère de Néchung fut fondé en 1683, par le régent Sangyé Gyatso, en contrebas du monastère de Drépung ; le Ve Dalaï-Lama fut à l'origine de la construction et de la décoration du temple principal.

Selon l'une des légendes, le puissant protecteur Pehar était à l'origine de nombreuses nuisances dans le monastère de Tshel Gungthang, où il résidait. Capturé par un moine, il fut enfermé dans une boîte qui fut jetée dans la rivière. Grâce à la clairvoyance d'un abbé, celle-ci fut récupérée par un religieux qui, trop curieux pour pouvoir résister, ouvrit la boîte, laissant ainsi le dieu s'échapper sous la forme d'une blanche colombe qui disparut dans un arbre voisin. Le temple fut construit autour de cet arbre, et le protecteur se manifesta en prenant possession d'un religieux.

Séra

Le monastère de Séra, « Enclos d'églantiers », est situé à 4 km au nord de Lhassa. Le choix de ce site fut déterminé par une vision qu'eut Tsongkhapa lors d'une retraite : celle d'une lettre d'or dans le ciel qui disparut ensuite dans le sol. Le maître interpréta cela comme le signe qu'un collège monastique devait être édifié en ce lieu et il en chargea son disciple Shakya Yeshé (1352-1435), qui le fonda la même année. Les quatre collèges qui existaient à l'origine furent rapidement réorganisés en deux, et à la fin du XVII[e] siècle, 3 000 moines environ y résidaient. **Il était reconnu comme un grand centre d'érudition, vivier de grands maîtres, mais avait peu d'influence politique**.

Au XVIII[e] siècle, raconte Desideri, il était entouré de murs à l'exception de la partie adossée contre la montagne. Il comprenait deux grands temples, plusieurs palais où résidaient les religieux importants ainsi que des maisons hautes et bien construites.

Un couvent de nonnes était érigé sur une montagne à l'est de Séra.

LHASSA, VILLE COSMOPOLITE

Les documents tibétains sont muets sur la composition de la population aux XVIIe et XVIIIe siècles, tout comme sur la vie civile. Les historiographes tibétains se sont intéressés essentiellement à l'histoire religieuse. Cependant, les récits de missionnaires ou de voyageurs permettent de reconstituer un peu ce qu'étaient la ville de Lhassa et la vie qu'on y menait à cette époque.

Nous savons que le Tibet n'a pas toujours été ce bastion isolé, entouré de montagnes infranchissables, décrit par certains voyageurs occidentaux. **Au XVIIe siècle, le pays n'était nullement dans une situation d'isolement ou de repli sur soi. Lhassa était alors une ville cosmopolite où se côtoyaient de nombreux étrangers.** Des réseaux marchands musulmans et arméniens non seulement contribuèrent au développement de ces échanges mais ils permirent notamment aux premiers missionnaires chrétiens de s'y établir.

Ce n'est que dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, sous l'influence mandchoue, que le Tibet se ferma progressivement aux Occidentaux. Mais cette fermeture ne concernait que les territoires sous le gouvernement du Ganden Podrang, et particulièrement le Tibet central et la ville de Lhassa. Les régions du Kham et de l'Amdo n'étaient pas soumises au même contrôle.

Musulmans et soufis

Les premiers contacts entre le Tibet et le monde islamique remontent au VIIIe siècle. Mais il faut attendre les récits des missionnaires portugais du XVIIe siècle pour avoir des sources sûres sur l'établissement de musulmans à Lhassa. Auparavant, seul un texte du Xe siècle mentionne leur présence.

La communauté musulmane de Lhassa était composée de Ladakhi, de Népalais, de Cachemiri et de Chinois.

L'islam pénétra au Tibet le long des routes commerciales qui reliaient le Pays des neiges à l'Inde, au travers du Cachemire, du Ladakh et du Népal. Une communauté de commerçants musulmans s'établit au Ladakh à la fin du XVIe siècle, et nous

savons qu'une communauté musulmane de Cachemiri était établie au Tibet occidental dès le début du XVIIe siècle. Le terme *kaché* utilisé par les Tibétains pour désigner les musulmans fait référence au lieu d'origine de ces derniers (le Cachemire), mais au fil du temps, il en est venu à désigner tous les musulmans. **L'époque du Ve Dalaï-Lama marqua un moment décisif pour l'islam au Tibet. Le hiérarque autorisa l'installation d'une communauté de Cachemiri, les Lhassa Kaché, à environ 3 km à l'ouest du Potala.** Le lieu fut appelé le parc des Kaché (Kaché *linga*). On y trouvait deux mosquées et un cimetière. Le jésuite Ippolito Desideri raconte qu'en 1720, le cimetière musulman de Lhassa fut déplacé et éloigné de la ville. Un spécialiste estime, en se fondant sur les diverses sources existantes, qu'à partir de la fin du XVIIIe siècle, il y aurait eu dans les diverses villes du Tibet « de 200 à 400 familles [de musulmans], soit quelques milliers d'individus ».

Un musulman cachemiri de Kathmandu a laissé une description du cimetière qu'il avait vu lors de son séjour à Lhassa en 1882-1883 :

> Le cimetière des Kashmiris est situé à l'ouest de la ville sur la route de l'Inde : les gens d'ici l'appellent *Bagh* [c'est-à-dire « le jardin »]. C'est une presqu'île au milieu d'un lac. Il n'y a qu'un seul côté – par où l'on passe – qui soit relié à la terre ferme ; mais cette route-là aussi est coupée par un canal : on le traverse sur un pont [...].
> (Gulam Muhammad, *Récit d'un voyageur musulman au Tibet*, édité et traduit par Marc Gaborieau, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1973, p. 121.)

Le hiérarque accorda un statut particulier aux communautés musulmanes grâce à un édit qui protégeait leur liberté de culte et leur permettait de ne pas quitter leur calotte lors de sa visite annuelle ; il les autorisait à consommer de la viande pendant les mois sacrés bouddhiques, les exemptait de taxes et leur permettait d'établir des comptoirs commerciaux sous une direction autochtone appelée *ponj* ou *panchayat*, dirigée par un responsable (le *mia* ou *kaché gopa*).

En dehors des Cachemiri, un deuxième groupe était constitué de musulmans de langue et de culture chinoises (Gya Kaché), les

Hui ou Hopaling (du nom du quartier où ils vivaient à Lhassa), qui exerçaient les professions de commerçants, bouchers et restaurateurs. Implantés à Lhassa au XVIIIe siècle, ils étaient originaires du Gansu, du Shanxi, du Sichuan et de ce qui deviendrait le Qinghai.

Un troisième groupe de musulmans vivait à Lhassa et portait le nom de Gharib. Il ne consistait qu'en une dizaine de familles pauvres travaillant pour les riches Lhassa Kaché dont ils dépendaient.

On sait, par ailleurs, combien le soufisme joua un rôle important dans la diffusion de l'islam dans des régions non musulmanes ; la mentalité conquérante des soufis s'affirma jusqu'au Tibet. Il ne s'agissait pas d'un simple courant religieux ou d'une mystique : une idéologie politique était sous-jacente. D'après une chronique de l'Asie centrale, en 1531-1532, Saïd Khan (r. 1514-1533), un khan de Kachgar soutenu, en Asie centrale, par un prince vassal des Mongols Tchagataïdes, entreprit d'envahir le Tibet pour le convertir mais il semble qu'il ne put aller plus loin que le lac Manasarovar, au Tibet occidental.

Au XVIIe siècle, les soufis étaient très présents dans le Turkestan oriental, notamment ceux qui suivaient la voie soufie *naqshbandiyya*, connue pour sa fidélité aux lois islamiques et son intérêt pour la conversion des « infidèles ». Elle fut introduite dans cette région par Makhdum-i A'zam (1464-1542), originaire de Samarcande. L'arrière-petit-fils de ce dernier, Afaq Khwaja (1626-1694) propagea l'une des plus importantes pratiques des soufis du Turkestan, le « culte des tombes » (dévotion auprès des tombeaux des saints). Son activité fut particulièrement importante dans la partie orientale de l'Amdo ainsi que dans le nord-ouest de la Chine. Il fonda une école coranique très importante à Xining (actuelle province chinoise du Qianghai). D'après les sources musulmanes et chinoises, il eut une influence parmi les populations hui, salar et tibétaine de ces régions. Des ouvrages soufis indiquent qu'il serait venu au Tibet central, mais

les versions diffèrent sur ses activités à Lhassa. Une version raconte que le Ve Dalaï-Lama se serait secrètement converti à l'islam. Selon une autre source, Afaq Khwaja aurait rencontré le hiérarque pour solliciter son appui dans sa lutte contre son rival, le souverain de Yarkand, qui l'avait chassé de Kachgar ; il aurait obtenu que ce dernier soit expulsé de la ville par les Mongols Dzungar (cf. « Le Tibet après le Ve Dalaï-Lama (XVIIIe siècle) », chap. I) qui avaient à l'époque la suprématie militaire dans le Turkestan oriental.

Comme le souligne l'historien Thierry Zarcone, « il importe de noter que la part de la légende et celle de l'histoire ne sont pas toujours très faciles à séparer dans les textes étudiés... Que des relations aient existé entre des soufis d'Asie centrale et des bouddhistes tibétains, cela semble incontestable, mais rien ne nous assure que les relations en question aient eu pour cadre le Tibet central ou la ville de Lhassa, et pour participant, du côté tibétain, le Dalaï-Lama ».

Indiens non musulmans

L'autobiographie du Ve Dalaï-Lama donne des indications assez précises sur les érudits indiens qui vinrent à Lhassa. Plus de 40 furent reçus à la cour du hiérarque entre 1654 et 1681, mais leur grande période d'activité s'exerça dans les années 1670.

Ces érudits écrivirent peu lors de leur séjour au Tibet ou du moins nous n'en avons pas la trace, mais leurs enseignements oraux eurent une influence considérable, en particulier dans les domaines de la rhétorique, de la grammaire et de la médecine. **Contrairement aux siècles précédents, les Indiens qui vinrent à Lhassa au XVIIe siècle n'étaient pas bouddhistes** : depuis les invasions musulmanes du XIIe siècle, le bouddhisme avait disparu en Inde. Le savoir de ces hommes relevait cependant des sciences majeures que distinguaient les Indiens et à leur suite les Tibétains (cf. « La littérature », chap. VII). Or, le Ve Dalaï-Lama manifesta un fort désir d'approfondir la connaissance en matière de savoir indien, favorisant à nouveau l'apprentissage du

sanskrit. Une figure importante de ce mouvement fut le pandita Gokula, un érudit brahmane de Varanasi qui résida dix ans à Lhassa et apporta son aide à Dar Lotsawa dans sa traduction de grammaires sanskrites. Le Ve Dalaï-Lama était extrêmement généreux avec ces visiteurs. Outre des présents de valeur (notamment de la poudre d'or), il veillait à ce qu'ils ne manquent de rien durant leur séjour et à ce que des documents officiels leur permettent de voyager sans problème.

Nous savons également que des envoyés officiels de différents souverains indiens venaient pour avoir une audience auprès du Ve Dalaï-Lama.

Mention doit être faite aussi des Gosain ou pèlerins commerçants du Bengale. On ignore s'ils venaient régulièrement à Lhassa, car nous n'avons qu'une seule source sur leur présence à la fin du XVIIIe siècle ; en revanche, ils étaient nombreux à la cour du panchen-lama, à Shigatsé.

Newar

Originaires de la vallée de Kathmandu, les Newar, population de langue tibéto-birmane ayant adopté le système de castes et se partageant entre hindous et bouddhistes, étaient depuis des siècles célèbres pour leur habileté en matière de sculpture, de peinture et d'orfèvrerie. **Cette communauté d'artisans, qui avait participé à la construction des grands monuments du Tibet, s'implanta au moins dès le XIIIe siècle et occupa la partie nord du barkor, à Lhassa.** Les Newar de confession bouddhique qui résidaient à Lhassa en vénéraient les grands lieux saints. La réputation de ces artisans était telle qu'en 1744, dix d'entre eux furent invités à Pékin pour quatre ans par l'empereur mandchou Qianlong afin de participer aux aménagements de lieux de culte tibétains dans la capitale.

Il semble que seuls les hommes se rendaient au Tibet, les conditions de vie des femmes newar, tout comme les difficultés du voyage et du climat, n'étant guère propices à ces déplacements. Il s'ensuivait qu'ils prenaient des concubines

tibétaines dont les enfants constituèrent un groupe particulier, les Katsara – un terme à connotation péjorative – dont le statut était considéré comme inférieur parmi les Tibétains et les Newar. Ils étaient en général abandonnés par leur père lorsque ce dernier rentrait au pays et étaient élevés par leur mère ; cependant, si l'enfant était un garçon, il était reconnu comme citoyen népalais.

Tout en reconnaissant de grandes qualités aux Newar, Desideri ne semblait guère les apprécier :

« Les autres [Newar] sont des marchands dont le commerce est au Népal, ou qui font des affaires avec les Tibétains et les Mogols. Ces Newar sont actifs, intelligents et très travailleurs, habiles à graver et fondre le métal, mais instables, turbulents et traîtres. Ils sont lâches, méchants et avares, dépensent peu pour leur nourriture, et ont des habitudes sales. » (Ippolito Desideri, *An Account of Tibet*, *op. cit.*, p. 314.)

Arméniens

Les Arméniens, dont beaucoup étaient originaires d'un faubourg d'Ispahan, s'installèrent à Lhassa pour commercer, mais leur séjour fut bref. On en a des traces de la fin du XVIIe siècle à l'année 1717, date où, fuyant l'invasion dzungar, ils quittèrent le Tibet pour ne jamais plus y revenir.

Missionnaires chrétiens

Les premiers missionnaires occidentaux à parler du Tibet furent des franciscains : Jean de Plan Carpin (1180-1252), qui parviendra en 1246 à Karakorum, capitale de l'Empire mongol, et Guillaume de Rubrouck (1215-1295), envoyé en 1253 par Louis IX à la cour du grand khan. Leurs descriptions très floues contribuèrent à imprimer dans l'imaginaire occidental l'idée d'un pays riche en or et en musc, mais peuplé de barbares païens pratiquant notamment la nécrophagie. Marco Polo, qui voyagea à partir de 1271 pendant près de vingt ans dans l'Empire mongol, s'avança jusqu'à la périphérie orientale du Tibet mais ses descriptions n'apportèrent que peu de précisions par rapport aux récits antérieurs. Même le récit d'Odoric de Pordenone (1286-1331), qui

aurait peut-être séjourné à Lhassa entre 1325 et 1326, contribua à la diffusion des légendes qui entouraient le Tibet.

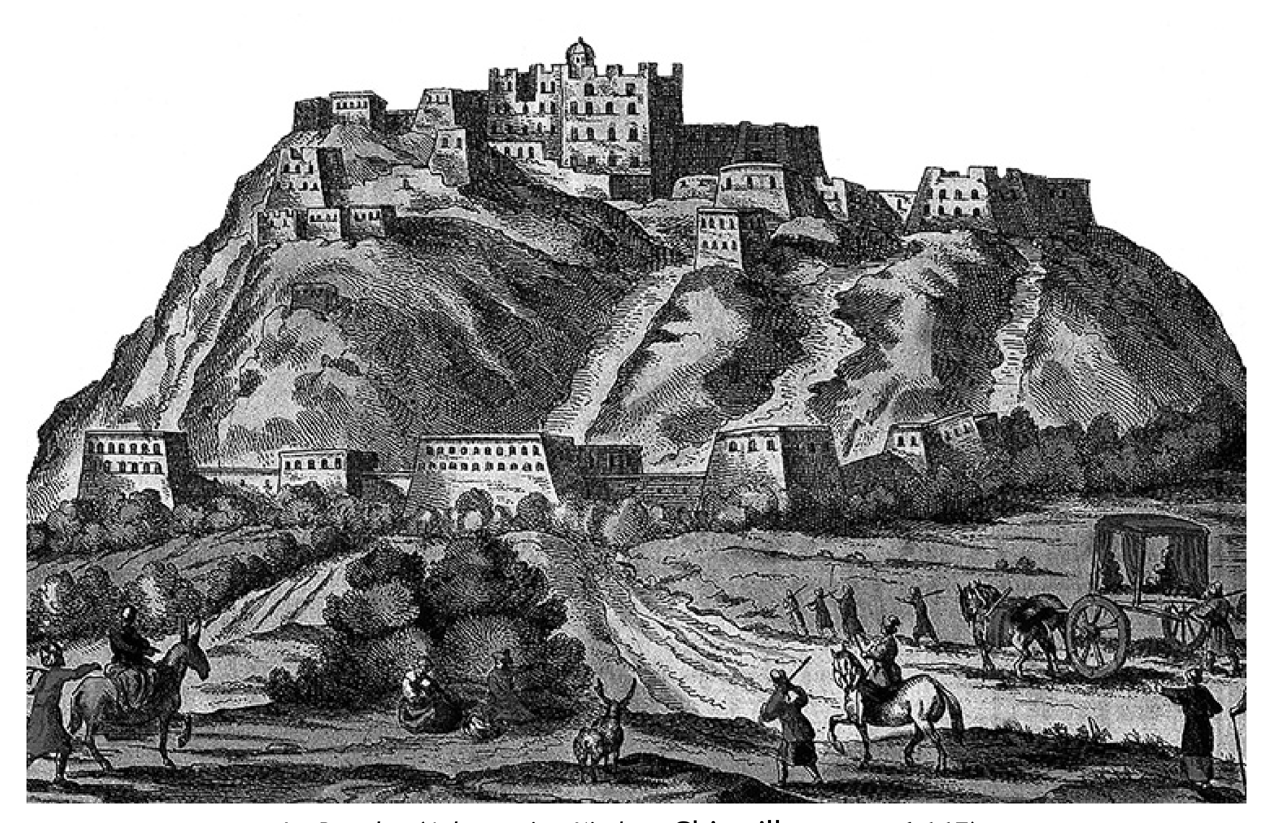
À partir du XVIIe siècle, les communautés marchandes installées en Inde furent des jalons très importants pour la pénétration des missionnaires chrétiens au Tibet. Les capucins s'appuyèrent sur le réseau des Arméniens, et les jésuites, sur les marchands musulmans, notamment les Cachemiri. Les premières incursions furent faites à partir de l'Ouest par des jésuites (cf. « Royaume de Gugé », chap. I). Ces derniers étaient déjà bien établis à la Cour moghole, en Inde du Nord. À la demande de l'empereur Akbar (r. 1556-1605), une première mission avait été établie en 1579 et elle continua à être très active sous le règne de son fils, Jahangir (r. 1605-1627). Par ailleurs, dès 1601, le jésuite Matteo Ricci (1552-1610) avait été invité à la cour impériale de l'empereur chinois Wanli des Ming. Il fut suivi par d'autres qui assistèrent à la prise de Pékin en 1644 et à l'établissement de l'Empire mandchou. Les jésuites suivaient alors une politique d'acculturation impliquant d'être tolérant, de s'adapter à la culture locale et de privilégier les contacts avec l'élite, qu'il s'agissait de séduire par les connaissances scientifiques occidentales.



Le père Matteo Ricci
(à gauche). (Athanasius Kircher, China illustrata*, 1667).*

En 1661, l'Autrichien Johann Grueber (1623-1680) et le Belge Albert d'Orville (1621-1662), deux jésuites formés selon cette méthode, suivirent la route de Pékin jusqu'à Lhassa avant de se rendre en Inde. Leurs notes et dessins furent repris par

Athanasius Kircher (1602-1680), polymathe allemand qui compila *China illustrata*, la première encyclopédie occidentale à être consacrée à la Chine. Fondée sur les rapports de différents pères jésuites ayant voyagé ou vécu en Orient, elle fut imprimée en latin en 1667 à Amsterdam (puis en français en 1670). Comme son titre l'indique, l'ouvrage comporte de nombreuses illustrations. L'une des gravures les plus célèbres est celle qui représente le Potala, inspirée du dessin original de Grueber, qui malheureusement n'a pu être retrouvé. Elle donne une idée de l'architecture de ce palais avant son achèvement.



Le Potala. (Athanasius Kircher, China illustrata*, 1667).*
Le graveur a ajouté un carrosse occidental au pied du Potala, alors que la roue n'était pas utilisée au Tibet.

Au cours de ces premières années de contact, même s'ils tenaient en un assez grand mépris la religion et la culture tibétaines, les missionnaires chrétiens étaient respectés pour leur conduite éthique et les soins médicaux qu'ils dispensaient aux

Tibétains. La réputation d'experts scientifiques (dans les domaines de l'astronomie, la médecine, l'armement, les mathématiques...) dont jouissaient les jésuites à la même époque à Pékin, capitale de l'Empire mandchou, était parvenue aux oreilles du régent tibétain qui, de ce fait, fut ouvert et accueillit avec tolérance et curiosité ces « lamas occidentaux » ; mais, tout comme à Pékin, on attendait surtout d'eux qu'ils apportent de nouvelles techniques. Au XVIIIe siècle, les jésuites mais aussi les capucins poursuivirent leurs activités missionnaires, parallèlement, et dans l'ignorance de leurs projets respectifs, ce qui les conduirait parfois à entrer en conflit. Les capucins quittèrent Lhassa en 1711, en grande partie faute de moyens de subsistance. Ils y revinrent en 1716, l'année même de l'arrivée, quelques mois auparavant, du jésuite Desideri. Les religieux occidentaux se lancèrent dans un apprentissage sérieux de la langue tibétaine et tentèrent de mieux comprendre le bouddhisme pour mieux convertir au christianisme.

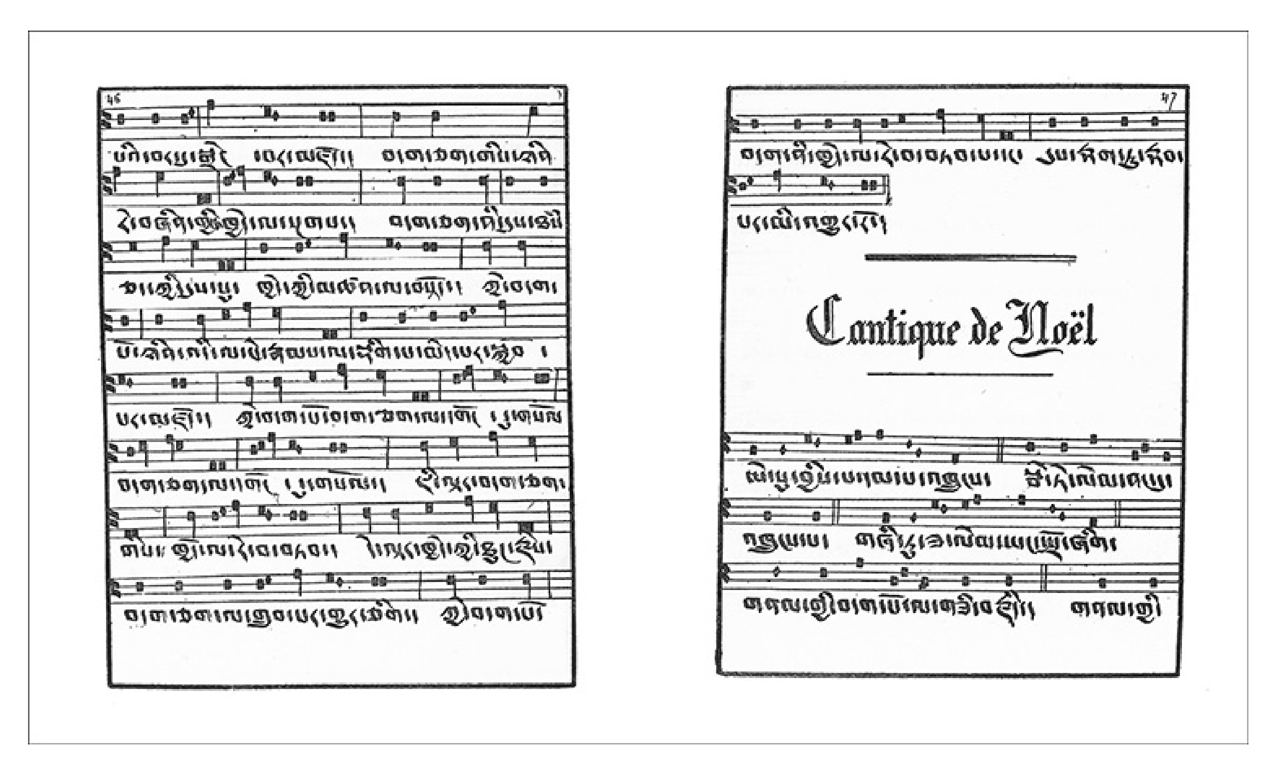
Ippolito Desideri (1684-1733) fut une figure clé de l'activité missionnaire de cette époque. Parti de Delhi, ce jésuite, qui s'appuya lui aussi sur le réseau des marchands cachemiri, arriva à Lhassa en 1716 après plusieurs mois d'une route périlleuse. Tout en remarquant que les Tibétains éprouvaient de la méfiance à l'égard de cette communauté, Desideri souligne dans ses écrits le rôle important de ces marchands dans l'implantation des religieux occidentaux :

> Ce n'est qu'à travers eux, nous dit-il, que l'on avait la possibilité d'envoyer ou de recevoir des lettres de [l'Empire] moghol, du Bengale ou de l'Europe, et ce n'est qu'à travers eux que l'on pouvait recevoir des billets de change pour obtenir l'argent dont on avait besoin ainsi que les objets nécessaires et utiles. C'est pourquoi il convenait d'être circonspect dans les relations avec eux et de rester *nec prope nec procul* [ni trop proche, ni trop distant]. (Cité in John Bray, « Ippolito Desideri and His Muslim Guides in the Buddhist Kingdom of Ladakh », *Buddhist-Christian Studies*, nº 38, 2018, p. 26.)

Desideri rencontra à son tour le Mongol Lhazang Khan, qui l'autorisa à acheter une maison à Lhassa et à enseigner le catholicisme. Après s'être consacré à l'étude du tibétain et avoir

été accepté dans la célèbre université monastique de Séra en 1717, il rédigea plusieurs ouvrages en tibétain exposant les doctrines chrétiennes et posant des questions dans un esprit irénique. Mais alors qu'il commençait à s'installer à Lhassa, les Mongols Dzungar envahirent la ville (1717-1720). Le jésuite se réfugia deux ans durant dans la région du Dakpo, au sud de Lhassa, et continua à étudier le tibétain avec diligence afin de pouvoir expliquer la doctrine chrétienne aux Tibétains. Dans son ouvrage en tibétain *Essence de la doctrine chrétienne*, il laisse transparaître une grande fascination pour les prophéties de Padmasambhava (VIIIe siècle) et s'inspire de l'école *nyingma* dans sa présentation des doctrines chrétiennes. Il compare en effet la révélation chrétienne à un « trésor » (*terma*), mais un « trésor » supérieur à ceux des Tibétains puisque le sien a son origine dans les cieux et non dans la terre ; lui-même se compare à un « découvreur de trésor » (*tertön*) (cf. « La littérature bouddhique », chap. VII). L'étude de ce texte montre que Desideri avait, pour l'époque, une compréhension assez juste des doctrines bouddhiques.

Le jésuite dut quitter le Tibet sur ordre de ses supérieurs en 1721 ; il mourut en 1733 avant d'avoir pu achever son œuvre. Les notes et textes qu'il avait composés et qui contenaient tant d'informations précises ne furent malheureusement pas publiés tout de suite. Il fallut attendre près de deux siècles pour que ces ouvrages attirent l'attention des historiens et des chercheurs.



Traduction tibétaine de cantiques de Noël.
Chants religieux thibétains*, Rennes, Imprimerie Oberthur, 1894.*

Francesco Orazio della Penna (1680-1745) était un capucin qui demeura à Lhassa à la même époque que Desideri. Il fit plusieurs allers et retours entre l'Italie et le Tibet et, tout comme le jésuite, il apprit le tibétain et étudia également à la grande université monastique de Séra.

En 1721, le Vatican déclara que les capucins avaient prééminence au Tibet, aussi les jésuites durent-ils quitter Lhassa. Tout comme ces derniers, les capucins s'appuyèrent sur les marchands cachemiri pour la logistique de maintenance.

En 1725, ils obtinrent l'autorisation de construire une église à Lhassa, de porter leurs vêtements religieux et de pratiquer leur culte. Les choses s'envenimèrent lorsqu'une vingtaine de Tibétains convertis au christianisme refusèrent de recevoir la bénédiction du VIIe Dalaï-Lama. Les nouveaux convertis furent punis publiquement et l'église déclina pour être finalement fermée après le départ d'Orazio della Penna en 1745. Les missionnaires chrétiens ne reprirent pied au Tibet qu'au milieu du XIXe siècle.

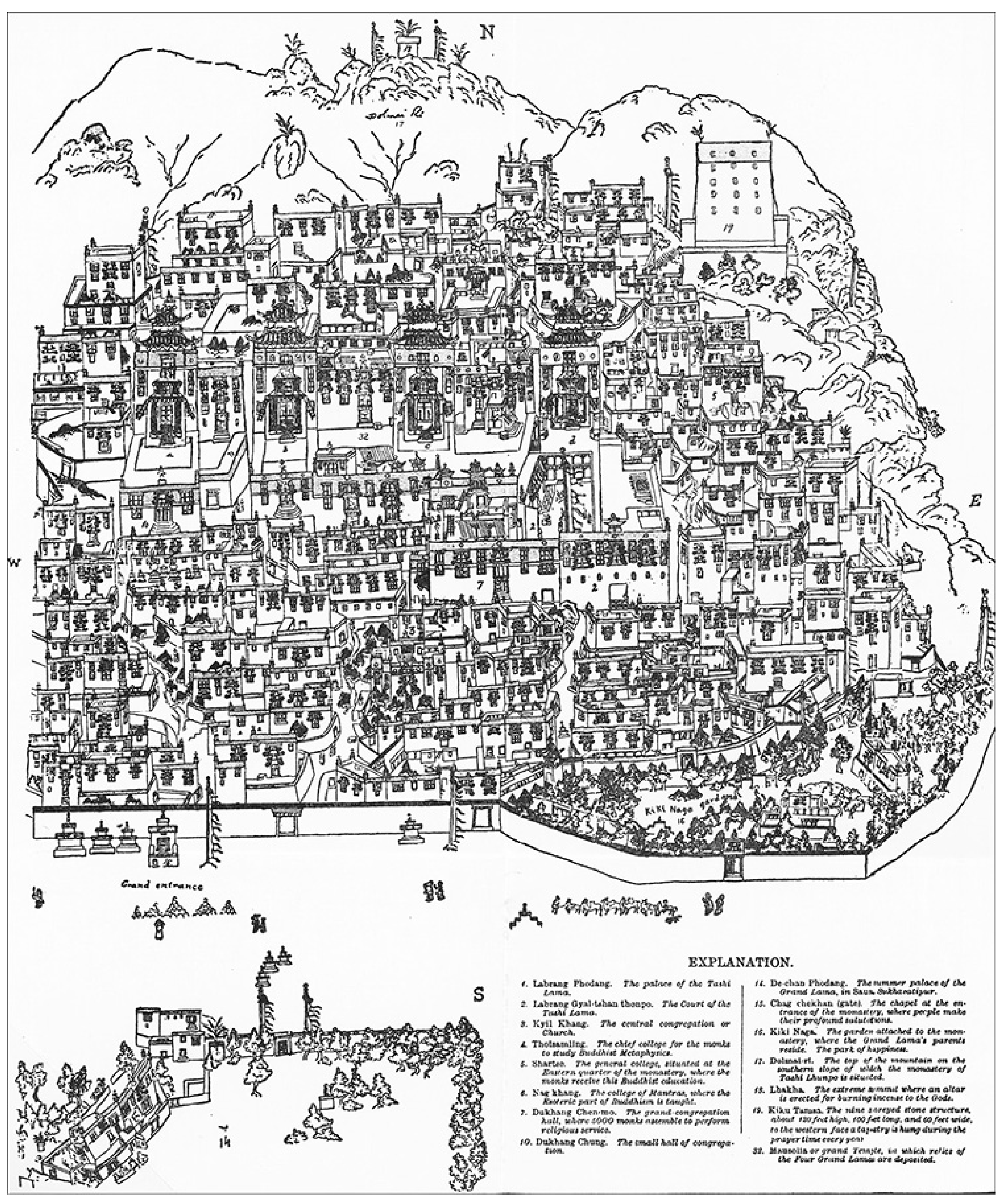
Si les capucins se montrèrent très prolixes, la plupart de leurs textes furent perdus. Orazio della Penna avait compilé un dictionnaire italien-tibétain qui, en 1732, comportait déjà 33 000 entrées mais ne fut jamais publié. Cependant, les informations données par les capucins, en particulier celles de ce dernier, servirent de base à la publication en 1762 de l'*Alphabetum tibetanum*, une vaste encyclopédie recueillant toutes sortes d'informations sur le Tibet compilées par le père Agostino Antonio Giorgi. Si cet ouvrage, dont le but était d'aider les missionnaires en partance pour le Tibet, ne montre pas toujours une très grande ouverture d'esprit sur la culture tibétaine, il est en revanche précieux pour la qualité de ses illustrations. **Les capucins quittèrent Lhassa en 1733 pour retourner au Népal, mais revinrent de 1741 à 1745.**

LE TSANG

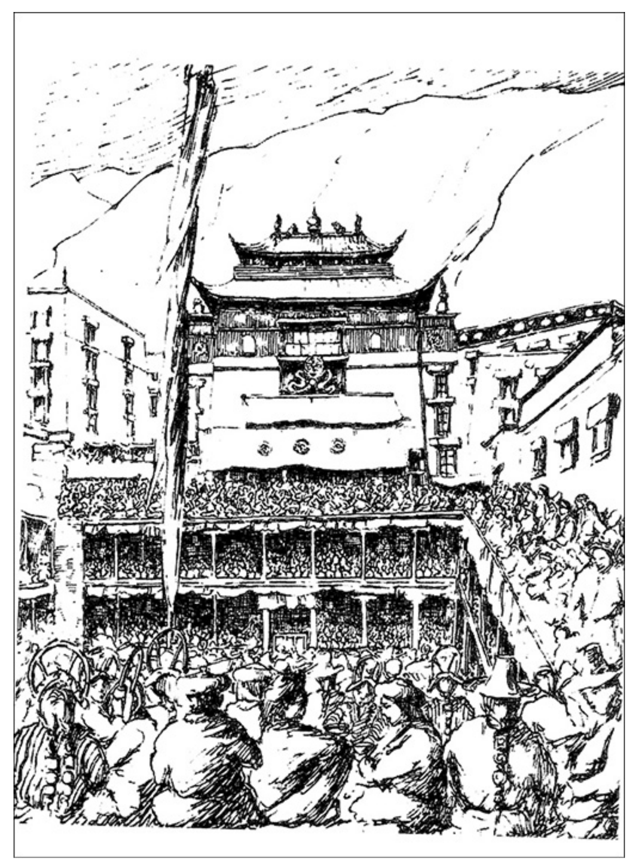
Shigatsé

Le jésuite Francisco Cabral arriva en 1628 à Shigatsé, où il resta peu de temps. Il considérait cette ville « comme la porte de toute la Tartarie, la Chine et de nombreux autres pays païens ». « La ville, nous apprend-il, est située au pied d'une montagne sur laquelle se dresse une forteresse où le roi vit en compagnie de ses officiers et des soldats de sa garde. » **Au pied de cette forteresse, construite au XIVe siècle, fut fondé en 1447 par celui qui devint rétroactivement le Ier Dalaï-Lama, le monastère de Tashilhünpo, siège des panchen-lamas.** Au cours des siècles, le monastère connut agrandissements et embellissements, en particulier au XVIIe siècle. Le célèbre temple de Maitreya ne sera édifié qu'entre 1914 et 1916. Les descriptions des rares voyageurs du XVIIIe siècle ne laissent aucun doute sur le choc qu'ils ressentirent à la vue de ce magnifique complexe religieux. Au moment du passage du voyageur britannique Samuel Turner au

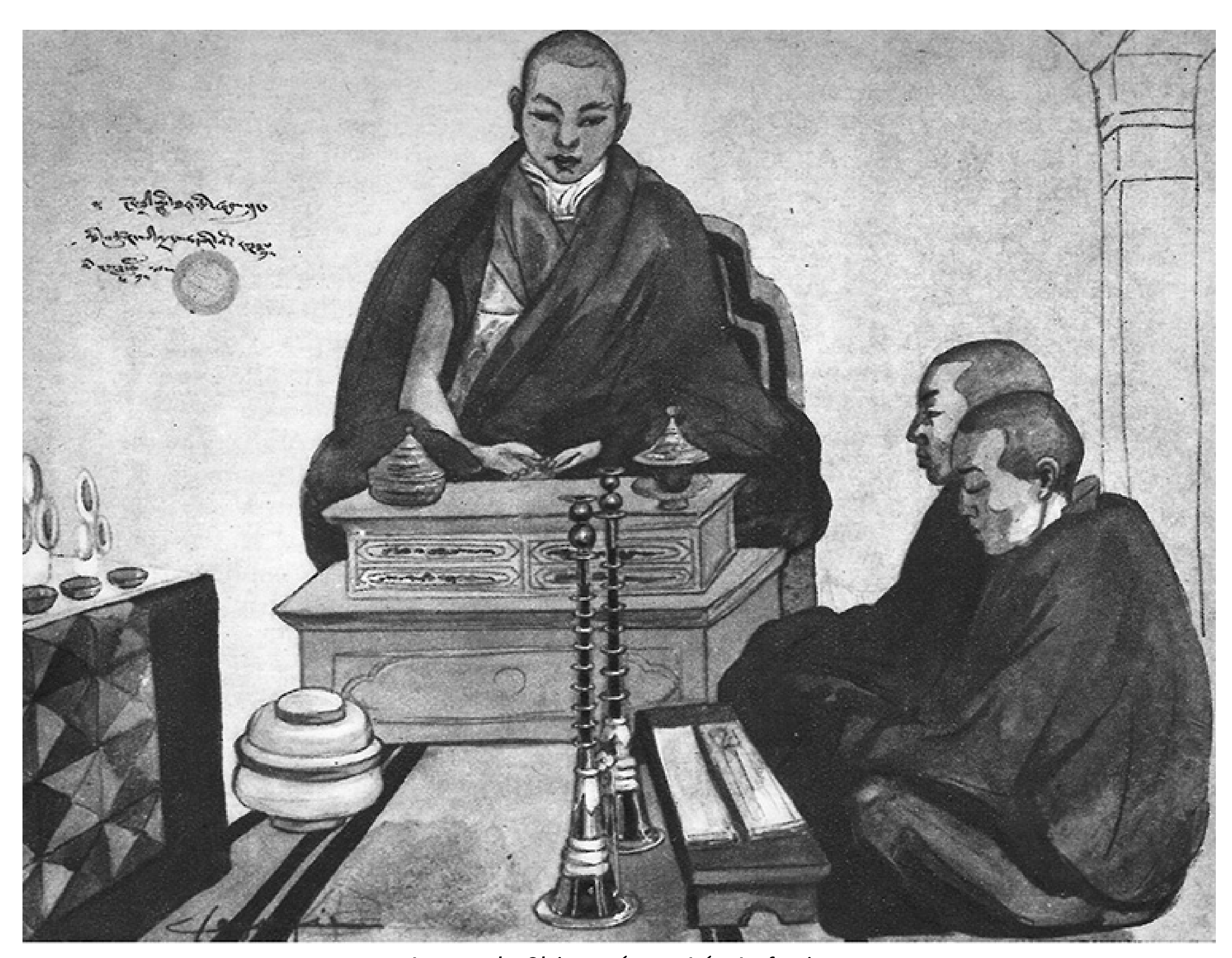
XVIIIe siècle, il comptait 2 500 moines. Comme Lhassa, Shigatsé était une ville très cosmopolite où résidaient de nombreux étrangers, Tartares, Chinois ainsi que des marchands du Cachemire, de l'Inde et du Népal.



Monastère de Tashilhünpo.
(D'après Sarat Chandra Das, 1902).



Fêtes du nouvel an au monastère de Tashilhünpo. Dessin de Sven Hedin.



Lama de Shigatsé par Léa Lafugie.

GYANTSÉ

Les voyageurs des XVIIe et XVIIIe siècles qui ont traversé la ville n'ont pas jugé utile de nous en laisser de descriptions détaillées. On sait cependant que Gyantsé, tout comme Shigatsé, était une place commerciale importante du fait de sa position à la jonction des routes de l'Inde et du Bhoutan avec celles du Ladakh et de l'Asie centrale, menant à Lhassa. Elle attirait donc de nombreux marchands. La ville était réputée pour sa laine et ses tapis, mais aussi pour son fort construit au XIVe siècle, et surtout pour son complexe monastique (Pelkor Chödé) regroupant le temple principal (Tsuklakhang) et le grand *stupa* « aux cent mille figures » (Kumbum) édifiés au XVe siècle.

En 1626, les pères Cacella et Cabral s'installèrent non loin de Gyantsé où ils bâtirent une église avec la permission du roi.



Lama du monastère de Gyantsé par Léa Lafugie.

LE KHAM

Si les voyageurs occidentaux furent nombreux à se rendre dans cette région à partir du XIXe siècle, il n'en a pas été de même aux XVIIe et XVIIIe siècles. Le voyageur néerlandais Samuel van der Putte semble être le premier Européen à y avoir été en 1736.

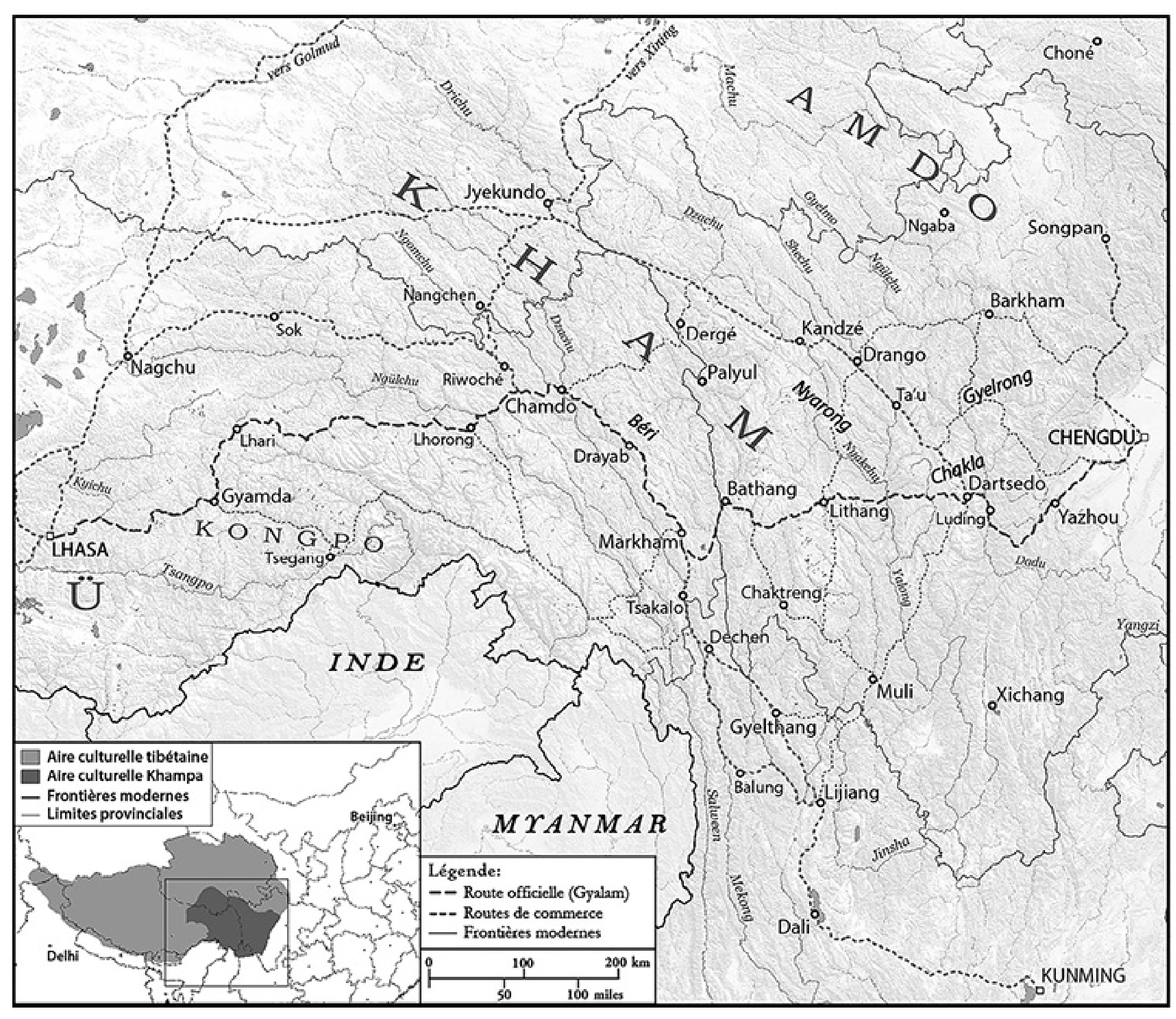
Appelé traditionnellement Chushi Gangdruk, « Quatre rivières, six chaînes de montagnes », le Kham, région orientale du Tibet, est traversé par quatre grands fleuves qui ont découpé de profondes gorges et d'étroites vallées dans sa partie méridionale (cf. « Le Tibet central et les régions périphériques », chap. II). Alors que le Nord offre un paysage de pâturages, le Sud est beaucoup plus luxuriant. Les forêts étaient nombreuses et denses, et les fonds des vallées dévolus à l'agriculture. La plupart des villes se trouvaient à la jonction des routes de commerce.

L'affirmation de la domination mandchoue sur le Tibet au XVIIIe siècle conduisit au partage du Kham dès 1725 : la partie ouest resta sous le gouvernement du Ganden Podrang et **la partie est passa sous le contrôle de chefs locaux héréditaires (*tusi*) reconnus par l'empereur mandchou**. Les *tusi* avaient des devoirs politiques, économiques et militaires et devaient payer tribut à la Cour. Le système, institutionnalisé en 1720, bénéficiait aux deux parties en présence. Si les chefs locaux recevaient des titres de l'empereur auquel ils étaient soumis nominalement, ils gouvernaient leur territoire de manière héréditaire, et leur autorité était fondée sur des sources locales de légitimité. Cela s'appelait en chinois *yi yi zhi yi*, ou « gouverner les barbares par les barbares ». Par ailleurs, l'influence des monastères *géluk* demeurait forte.

Une longue révolte (1747-1749 et 1771-1776) opposa les armées mandchoues de l'empereur Qianlong à certains *tusi* de la

région de Gyelrong, située au nord-est de Dartsedo. La « pacification » de cette région coûta une somme colossale à l'empire et entraîna des destructions considérables du patrimoine culturel. Elle se termina par la conquête des derniers États réfractaires du Gyelrong par les armées mandchoues. Le Gyelrong était une place forte des Bönpo, même si les autres écoles, *karma*, *sakya*, *géluk* et *nyingma*, étaient présentes (cf. « Les grandes écoles du bouddhisme tibétain », chap. VI), mais l'empereur, tout comme son chapelain, le maître tibétain Changkya Rölpé Dorjé (1717-1786), voulait promouvoir l'école *géluk*. Les pratiques magiques jouèrent un grand rôle lors de ces deux guerres. Les Bönpo exécutèrent de nombreux rituels dont le but était de nuire à l'armée impériale, en atteignant le moral des troupes. De son côté, le chapelain impérial répondit avec ses propres rites. Tout en agissant comme un ardent défenseur des Gélukpa, l'empereur refusa, à la fin de la guerre, que le gouvernement tibétain envoie des lamas de Lhassa de crainte qu'ils ne deviennent trop puissants.

Dans cette région du Kham très fragmentée, on pouvait reconnaître quatre entités politiques particulièrement puissantes.



Carte du Kham © Rémi Chaix.

Royaume de Chakla

Situé à la frontière entre la Chine et le Tibet, Chakla était l'un des plus importants royaumes de la région et un centre de commerce dont la capitale était Dartsedo. Les habitants vivaient d'agriculture dans les vallées, et d'élevage dans les prairies d'altitude.

La superficie de ce royaume varia selon les siècles. Pour la période qui nous intéresse, le roi perdit une partie de son territoire à la suite du conflit qui l'opposa aux armées de Gushri Khan et passa sous le gouvernement de Lhassa à qui il dut verser des taxes. **Afin de résister à la domination du Ganden Podrang, il**

se soumit aux Mandchous en 1652 et, avec leur soutien, non seulement il put agrandir son territoire en 1700 mais il fit de son royaume l'un des pouvoirs majeurs du Kham au XVIIIe siècle. En dépit de la présence mandchoue, le royaume continua à s'administrer lui-même tout en payant des taxes ainsi qu'un tribut à l'empire.

Royaume de Dergé

Le royaume de Dergé, qui s'étendait des deux côtés du Yangtsé, était le plus prestigieux du Kham aux XVIIe et XVIIIe siècles. La ville elle-même était un centre de commerce important. **Sa réputation s'étendait au loin et reposait sur son imprimerie et le talent de ses artisans : sculpteurs, forgerons, armuriers.**

Au XIIIe siècle, une famille du Tibet méridional s'installa dans cette région. Elle disait descendre de Gar, un des grands ministres du roi Songtsen Gampo (cf. « Le Tibet avant le XVIIe siècle », chap. I). Elle se convertit au bouddhisme de la tradition *sakya* et profita indirectement du soutien que les Mongols, eux-mêmes adeptes du bouddhisme *sakya*, apportaient à cette école.

La fondation du royaume de Dergé est attribuée à Jampa Püntsok. En 1639, alors que le chef Qoshod Gushri Khan, avant d'entreprendre la conquête du Tibet central, attaquait le roi *bönpo* de Béri (un petit royaume non loin de Dergé), Jampa Püntsok lui apporta son aide et acquit ainsi de nouveaux territoires. Gushri Khan et ses successeurs furent très tolérants envers les Sakyapa, ce qu'ils ne furent nullement envers les Karmapa et les Bönpo. Le royaume de Dergé comprenait alors 18 forteresses (*dzong*).

Le célèbre yogi Thangtong Gyelpo aurait été à l'origine de la fondation en 1446 du monastère de Lhündrup Teng. Au début du XVIIe siècle, Jampa Püntsok en compléta la construction qui devint célèbre sous le nom de Dergé Gönchen. Il en fut le premier abbé et son frère aîné occupa alors les fonctions de souverain et

d'administrateur du royaume (*pönpo*) qui commençait à se constituer. Par la suite, il sembla que la règle voulût que le frère aîné occupât la fonction de souverain et le second né celle d'abbé.

Jusqu'au règne de Tenpa Tséring (1678-1738), le pouvoir était réparti entre les fils de la Maison de Dergé. Mais à la suite de la mort de son frère aîné et sans frère cadet, **Tenpa Tséring fut le premier à cumuler les deux pouvoirs.** Dergé connut son apogée sous son règne : pour sortir de l'emprise des Qoshod et de l'influence du Ganden Podrang, il demanda le statut de chef local (*tusi*) à l'empereur mandchou, en récompense de l'aide qu'il avait apportée à ses troupes alors qu'elles se rendaient à Lhassa pour chasser les Mongols Dzungar (cf. « Le Tibet après le Ve Dalaï-Lama (XVIIIe siècle) », chap. I). Il obtint également des titres honorifiques et augmenta, grâce à des conquêtes, la taille du royaume, qui passa de 18 à 25 « forteresses ». Par ailleurs, il donna refuge au VIIe Dalaï-Lama lors de sa fuite vers l'Amdo, un acte qui lui valut la reconnaissance du gouvernement du Ganden Podrang lorsque le hiérarque retrouva son trône.

Tenpa Tséring fit de Dergé un centre culturel rayonnant. Il fut aidé dans cette entreprise par le chapelain royal, Situ Panchen Chökyi Jungné (1700-1774), un religieux de l'école *kagyü*, qui fut aussi peintre et médecin. Tenpa Tséring lança, en 1729, un projet d'édition qui fut à l'origine de la fondation de ce qui allait devenir l'une des plus célèbres imprimeries du Tibet : Dergé Parkhang. La première édition complète du *Kagyur* (103 volumes) fut terminée en 1733. Le roi suivant, Püntsok Tenpa, fit graver une édition du *Tengyur* en 213 volumes qui fut complétée en 1744 (cf. « Le canon bouddhique tibétain », chap. VII). Les œuvres complètes de maîtres *sakyapa* furent également imprimées durant cette période.

Le royaume de Dergé fut aussi exceptionnel en ce qu'il fut dirigé par une femme. À la mort du roi Sawang Zangpo (1768-1790), les enfants étant trop jeunes pour régner, l'interrègne fut assuré par la veuve, Tséwang Lhamo (morte en 1812), qui

gouverna pendant huit ans. Ses nombreuses activités dépassaient le cadre d'une simple régence et, dans les sources écrites, elle est plus présentée comme une reine que comme une régente. Elle œuvra pour l'école *nyingma* à laquelle elle appartenait, et non seulement patronna de nombreuses impressions de livres, mais fit notamment graver les blocs xylographiques des œuvres de son maître, le grand *tertön* Jigmé Lingpa (1729-1798).

La structure administrative du Dergé des XVIIe et XVIIIe siècles est encore très peu connue. On sait qu'à la fin du XIXe siècle, on trouvait, sous le roi, une trentaine de familles d'aristocrates dans lesquelles se recrutaient ministres et officiels. Le gouvernement était alors composé d'un ou deux trésoriers et de huit ministres, quatre extérieurs et quatre intérieurs. Les premiers exerçaient chacun leur charge à un point cardinal du royaume et il semble que leur rôle ait été de le défendre. Ils possédaient de grands domaines et maints sujets, et étaient dotés de nombreux privilèges, généralement très lucratifs. Les ministres intérieurs et le(s) trésorier(s) étaient élus pour trois ans, tout comme les magistrats, également membres de l'aristocratie.

Les rares connaissances que nous avons à ce jour laissent penser que le Cabinet des ministres était un organe judiciaire, exécutif et législatif dont les décisions devaient recevoir l'approbation finale du monarque.

Les domaines étaient détenus par les nobles, ce qui entraînait des obligations de services. Les payeurs de taxes étaient assujettis à de nombreux impôts et à diverses corvées – un système somme toute assez similaire à celui du Tibet central (cf. « Le gouvernement du Ganden Podrang », chap. III).

Chefferie de Lithang

Le pouvoir monastique était très important dans la chefferie de Lithang, passée sous contrôle mandchou depuis 1719. Il était soutenu par un réseau de monastères en lien avec la hiérarchie *géluk* de Lhassa. La région, où prédominait le pastoralisme, était

très divisée, mais la force des chefs locaux (*tusi*) était plus grande que celle de ses puissants voisins. **Le pouvoir impérial n'intervenait qu'en cas de rébellion et semblait plus symbolique que réel aux habitants.**

Chefferie de Bathang

Les Gélukpa s'étaient établis au sud du Kham dès 1644 et, progressivement, ils contrôlèrent certains grands monastères comme celui de Ba Chödeling, qui passa de 370 moines en 1652 à 3 000 en 1881. **Le monastère** dépendait de la chefferie de Bathang pour le grain et l'argent, mais il **était administré à partir de Lhassa qui, de plus, avait nommé en 1703 le « gouverneur » principal (*depa*) de la ville avec son assistant**. Ce dernier se soumit aux Mandchous en 1719.

Plus unifiée que la chefferie de Lithang, Bathang avait un commerce et une agriculture particulièrement développés. Soumise à un climat relativement tempéré et dotée de sols alluviaux très fertiles, la région connaissait une grande variété de cultures : blé, orge, pommes de terre, maïs, pois et sarrasin. Le commerce de thé et de sel y était très prospère, avec des commerçants tibétains, laïcs et religieux, mais également chinois ou itinérants. Ces deux derniers groupes avaient d'ailleurs formé une association dès 1727.

Ignorant les pressions mandchoues, les chefs de Bathang ne respectèrent nullement la préférence de l'État pour la succession patrilinéaire. Cependant, ils réussirent à garder une relation paisible avec les Qing.

L'AMDO

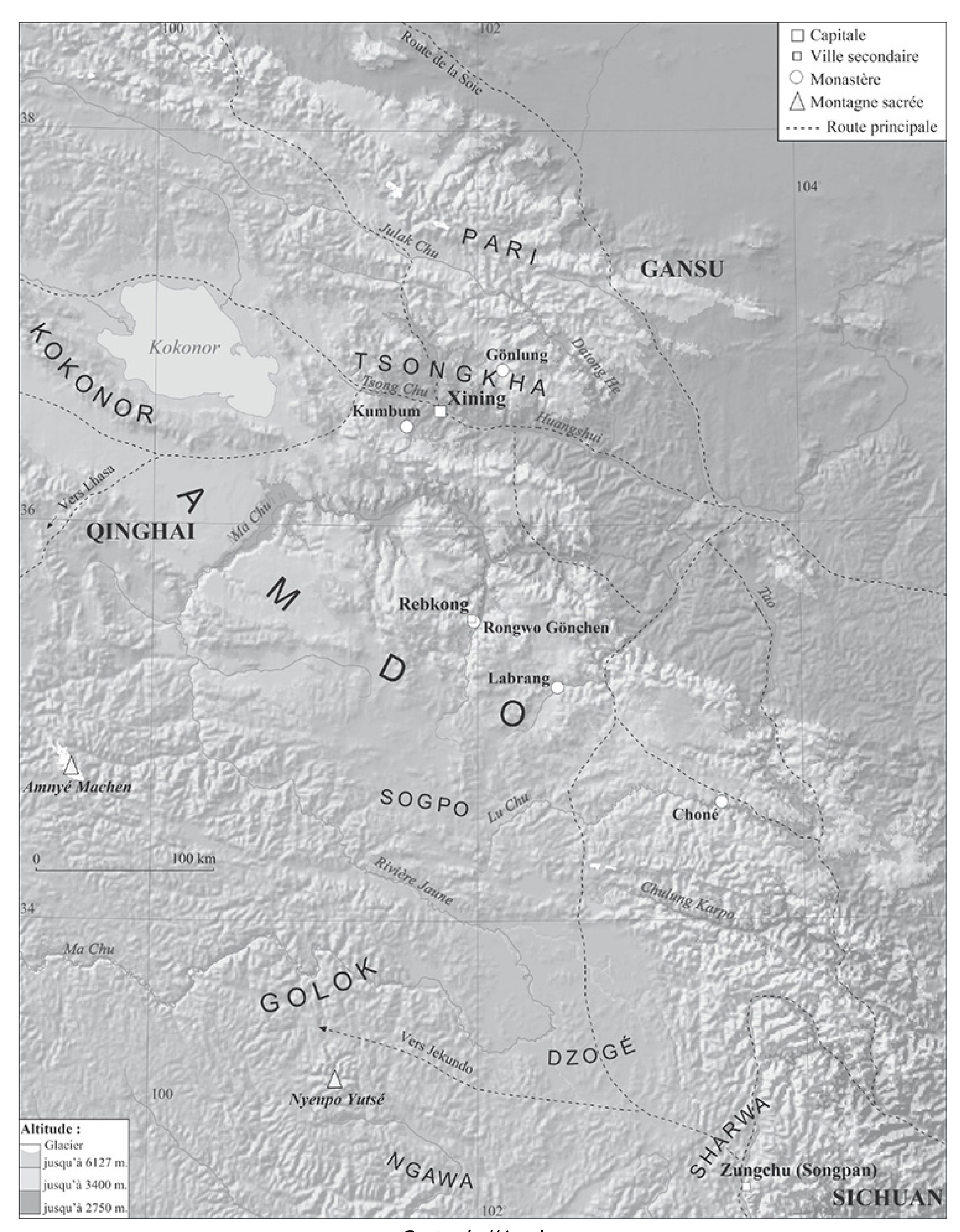
L'Amdo, située dans la partie nord-est du plateau tibétain, était traditionnellement une zone de contact entre diverses populations, ce qui eut des répercussions tant au niveau

linguistique, social, religieux que politique. Ces communautés apprirent à conjuguer différentes stratégies pour faire face aux puissances auxquelles elles étaient confrontées (pouvoir central tibétain, groupes mongols, Empire mandchou, chefs musulmans...).

Plusieurs groupes ethniques habitaient cette région dont les Mongols, les Chinois, les Monguor, ainsi que les Hui et les Salar qui en sont les populations musulmanes principales. Les premiers étaient des descendants de marchands arabes ou iraniens et étaient arrivés par vagues successives à partir du VIIe siècle. Les seconds, des Turcs, seraient venus d'Asie centrale à la fin du XIIIe siècle et au XIVe siècle.

C'est aussi à partir de cette région qu'à la fin du Xe siècle, le bouddhisme connut un renouveau et put se développer, notamment grâce au moine Gongpa Rabsel (832 ?-915 ?) qui avait réussi à maintenir la lignée de transmission des ordinations.

Le monastère de Kumbum fut fondé en 1583 par le IIIe Dalaï-Lama (en réalité le premier à porter ce titre) sur le lieu de naissance de Tsongkhapa. Un autre monastère très important était celui de Labrang. D'obédience *géluk* comme Kumbum, il fut établi en 1709 par le premier de la lignée des Jamyang Zhépa (1648-1721), pour des raisons religieuses mais aussi politiques. Ce fut un lieu de savoir particulièrement actif aux XVIIe et XVIIIe siècles.



Carte de l'Amdo,
modifiée à partir d'un original réalisé par Karl Ryavec pour The Treasury of Lives.

L'Amdo fut sous la domination des Mongols Qoshod de Gushri Khan de 1638 à 1724. Le Ve Dalaï-Lama y envoya des gouverneurs dès 1656. Il insiste dans son autobiographie sur le fait que « le Kokonor était un point stratégique, où Chinois, Tibétains et Mongols se croisaient, [et qu']il était important d'assumer la responsabilité de la région et de la superviser ». Par ailleurs, de grands monastères tels Labrang ou Rongwo Gönchen nommèrent des chefs (*gowa*) à la tête de tribus vivant sur leur territoire, alors que d'autres tribus avaient des chefs héréditaires. Les Golok (cf. « Les gens du commun », chap. IV), de leur côté, avaient formé une confédération de tribus dirigée par des familles héréditaires.

La région entretenait des liens étroits avec le Tibet central. Les religieux les plus éminents étaient formés dans les grandes universités monastiques de Lhassa (cf. « Les trois grandes universités monastiques », chap. II) avant de revenir diriger ou fonder des monastères en Amdo. L'école *géluk* connut une montée en puissance dans cette région à partir du XVIIe siècle et les exemples de construction de temples de cette obédience ou de conversion sont légion, particulièrement durant la première moitié du XVIIe siècle (avec la venue de visiteurs du Tibet central), mais aussi fin XVIIe-début XVIIIe siècle, cette fois sous l'influence de religieux amdowa éduqués au Tibet central.

De même, les grands fonctionnaires étaient éduqués à Lhassa où ils étaient nommés à des postes importants dans l'administration de la capitale avant d'occuper des charges en Amdo.

Cette région se distinguait du Tibet central par son environnement humain – essentiellement des nomades –, social et politique – zone de contacts avec les Mongols, les Chinois, les Mandchous et les musulmans.

La rébellion de Lobsang Danjin

En 1723, sous le règne de l'empereur mandchou Yongzheng, une rébellion menée par Lobsang Danjin, un petit-fils de Gushri Khan, éclata. Cet épisode succédait à l'intervention mandchoue à Lhassa consécutive à l'occupation des Mongols Dzungar. **Les Mongols Qoshod, avec à leur tête Lobsang Danjin, étaient extrêmement désappointés par le pouvoir mandchou : afin d'obtenir leur collaboration dans le conflit contre les Dzungar, l'empereur Kangxi avait en effet promis à ces descendants de Gushri Khan qu'ils retrouveraient le pouvoir temporel sur le Tibet. Cette promesse ne fut pas tenue** et le mécontentement monta au point que les Qoshod envisagèrent de s'allier avec les Dzungar contre les Mandchous. Par ailleurs, alors que Lobsang Danjin était en train de consolider son pouvoir et de former une coalition de chefs mongols, l'empereur Yongzheng, pensant freiner son ascension, décida d'aider l'un de ses adversaires estimant que celui-ci pourrait lui tenir tête. Il n'en fut rien et ce que l'on appela la « rébellion de Lobsang Danjin » enflamma une grande partie de l'Amdo. Les représailles de l'armée mandchoue furent impitoyables et, outre la mort de milliers de personnes dont des maîtres éminents, de nombreux monastères furent rasés. L'empereur adressa à Lhassa un édit ordonnant la fermeture des monastères *nyingma* (à l'exception de ceux de Mindröling et de Dorjédrak) et réservant l'ordination aux seuls moines *gélukpa*, édit contre lequel seul Polhané s'éleva (cf. « Le Tibet après le Ve Dalaï-Lama (XVIIIe siècle) », chap. I).

III

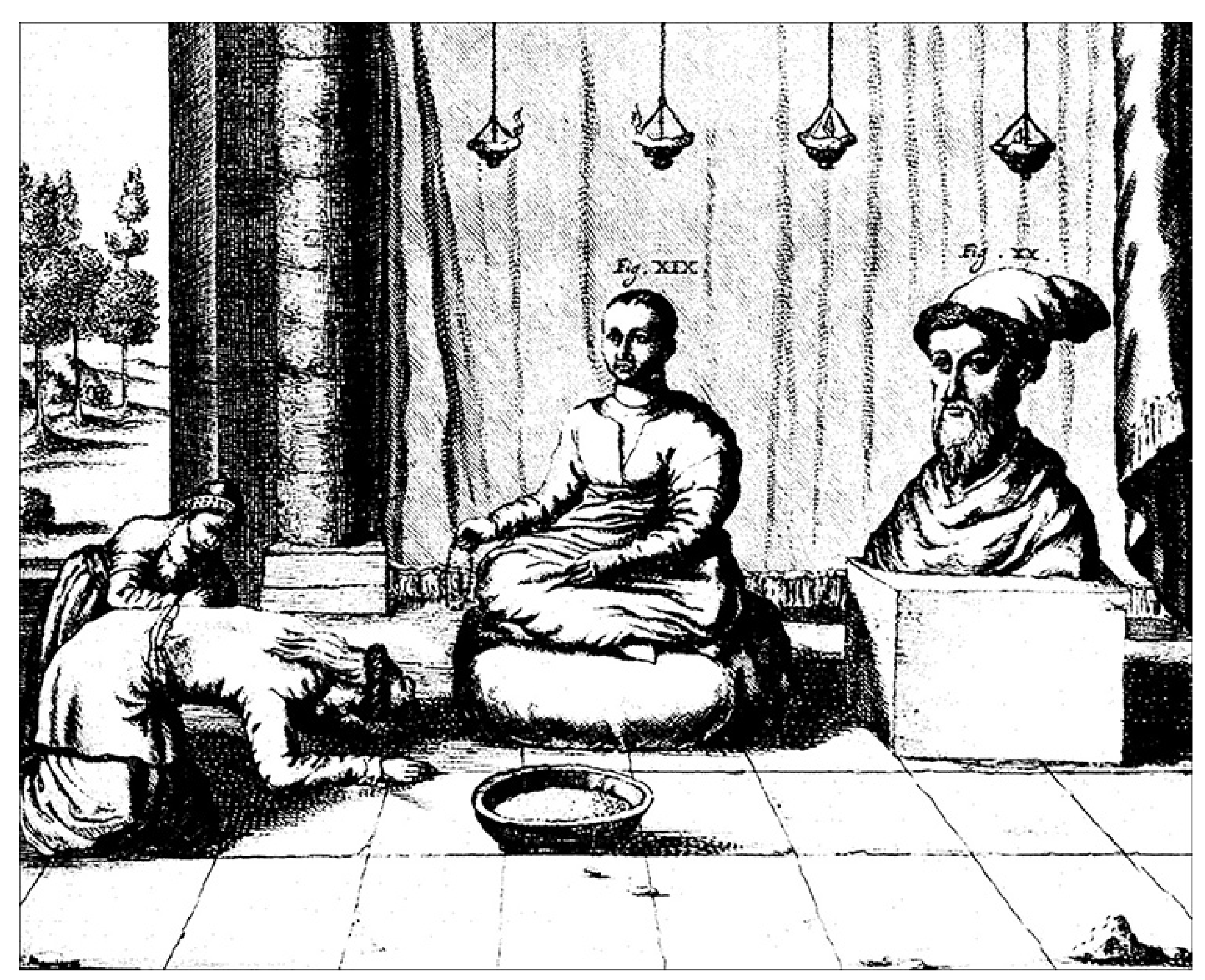
ORGANISATION POLITIQUE ET ADMINISTRATIVE

En 1642, le Ve Dalaï-Lama reçut de son disciple, le chef des Mongols Qoshod Gushri Khan, le pouvoir sur les territoires du Tibet central et oriental que ce dernier venait de conquérir. **L'organisation politique et administrative mise en place fut, à ses débuts, « une construction mongolo-tibétaine ».** Elle se caractérisait par la position du dalaï-lama comme chef religieux et temporel du pays, et par une centralisation politique, administrative et culturelle qui s'affirmerait de plus en plus. Les historiens ne s'accordent pas sur la position réelle qu'occupait Gushri Khan : pour certains, il ne renonça jamais à certains de ses droits – tout comme ses descendants jusqu'à Lhazang Khan – ce qui explique le titre de roi (*gyelpo*) qu'il portait, alors que pour d'autres, il ne chercha nullement une quelconque position politique, le titre de roi que lui donnait le Dalaï-Lama le renvoyant à sa position de souverain des Mongols Qoshod, et non à celle de roi du Tibet.

L'ORGANISATION POLITIQUE

L'organisation politique du Tibet aux XVIIe et XVIIIe siècles n'était pas identique dans tout le pays. Le gouvernement de Lhassa régnait alors sur un territoire à peu près équivalent à celui qu'occupe la Région autonome du Tibet de nos jours. Il comprenait les régions centrale et occidentale, la partie occidentale du Kham, les territoires du Nord (Changthang) et du

Sud (Lhokha, Lhodrak, Dakpo et Kongpo). La partie orientale du Kham et la région nord-est, l'Amdo, connaissaient des organisations politiques diverses (cf. « Le Kham » et « L'Amdo », chap. II). Les nomades, quant à eux, étaient généralement organisés en tribus dirigées par des chefs héréditaires.



Le Ve dalaï-lama et Gushri Khan. Gravure, d'après un dessin du missionnaire jésuite Johann Grueber, pour l'ouvrage d'Athanasius Kircher, China illustrata*, 1667.*

L'organisation politique traitée ici sera celle du gouvernement de Lhassa, appelé Ganden Podrang (« palais de la Félicité »), du nom de la résidence du Ve Dalaï-Lama à Drépung et des dépendances qui y étaient attachées, avant qu'il ne s'installe au Potala nouvellement construit. C'est de là qu'il gouvernerait sur

le territoire offert par son disciple Gushri Khan. L'influence culturelle et politique de ce gouvernement dépassait cependant largement les frontières du territoire qu'il contrôlait en raison du caractère si particulier de son souverain. Elle s'étendait à l'ensemble du plateau tibétain, mais aussi aux régions septentrionales du Népal (Mustang, Dolpo), aux petits royaumes himalayens du Sikkim et du Bhoutan et aux régions de haute altitude à la périphérie ouest (ce que l'on appelle traditionnellement le Petit Tibet et qui comprend le Ladakh, le Zanskar, le Spiti et le Lahaul).

Le régime politique mis en place a souvent été présenté comme une théocratie. Cela demande à être nuancé. Le bodhisattva Avalokiteshvara, dont le dalaï-lama est l'émanation terrestre pour les Tibétains, n'est nullement considéré comme un dieu dans la pensée bouddhique, ce qui conduit certains chercheurs à proposer les termes de « bodhisattvacratie » ou hiérocratie. D'aucuns préfèrent celui d'État ecclésiastique. Cependant, au cours de son histoire, le Pays des neiges a été dirigé par des hiérarques qui n'étaient pas des réincarnations, et parfois même par des laïcs, sans oublier que dans les territoires sous le gouvernement des dalaï-lamas, le pouvoir était partagé à parts égales entre religieux et aristocrates laïcs. C'est pourquoi le terme de gouvernement ecclésiastico-laïc est employé par d'autres.

Les structures gouvernementales mises en place au XVIIe siècle connurent, par la suite, des réformes dont la principale eut lieu sous le règne du VIIe Dalaï-Lama, Kelsang Gyatso (1708-1757), à l'initiative de l'empereur mandchou. Elles se maintiendraient dans leurs grandes lignes jusque dans les années 1950.

LE GOUVERNEMENT DU GANDEN PODRANG

Les structures de ce nouvel État tibétain furent fondées sur l'union de l'autorité spirituelle et du pouvoir temporel (*chösi*

sungdrel). Cette notion de « gouvernement bouddhique », que l'on trouve très souvent dans l'œuvre littéraire du Ve Dalaï-Lama, et dans lequel la loi religieuse est supérieure à la loi séculaire, n'était pas nouvelle. Elle est présente dans des « textes-trésors » (cf. « La littérature bouddhique », chap. VII), supposés dater de la période royale, dans lesquels on peut lire que cette forme de gouvernement existait déjà sous l'empire et que le « roi selon le *dharma* », devait administrer le royaume conformément à la loi religieuse.

Le gouvernement du Ganden Podrang était composé de fonctionnaires laïcs et de fonctionnaires religieux, avec à leur tête le dalaï-lama ou un régent (*dépa* ou *sakyong*, et plus tard *dési*) jusqu'à la majorité du hiérarque, soit 18 ans. Rappelons que le Ier *dési* fut nommé par Gushri Khan et que le Ve Dalaï-Lama n'exerça son pouvoir temporel qu'après sa mort en 1658. C'est à partir de ce moment que le hiérarque nomma lui-même le régent.

On connaît encore assez mal l'organisation du Ganden Podrang à ses débuts. Sous le dalaï-lama ou le régent, on trouvait un (ou plusieurs) Premier(s) ministre(s) (*lönchen*) nommé(s) par ce dernier, dont la fonction était de faire le lien entre le dirigeant et un Cabinet de quatre ministres (*kalön*) nommés par le hiérarque. Ce Cabinet, dont on connaît l'existence dès 1642 mais sans en appréhender exactement les prérogatives, était composé de trois laïcs et d'un religieux.

Le hiérarque établit deux collèges, l'un pour la formation des fonctionnaires laïcs, l'autre pour celle des fonctionnaires religieux.

Le dalaï-lama était entouré de 48 fonctionnaires, en majorité des religieux, qui constituaient sa Maison. Le plus important, le grand chambellan (*drönyer chenmo*), avait la charge de filtrer les visiteurs et était à la tête du bureau personnel du hiérarque. Parmi ces fonctionnaires, on trouvait notamment les responsables des cuisines, des meubles, mais aussi les médecins. Les fonctionnaires laïcs avaient la charge du palanquin, des écuries et du groupe de danseurs du dalaï-lama.

L'époque troublée que fut le XVIIIe siècle vit diverses personnalités à la tête du pays (cf. « Le Tibet après le Ve Dalaï-Lama (XVIIIe siècle) », chap. I). **Ce n'est qu'en 1751 que le VIIe Dalaï-Lama assuma à nouveau le pouvoir temporel** – mais sous le regard des représentants de l'empereur (*amban*) – et, à partir de 1757, le régent fut choisi par l'empereur qui désignait une figure prépondérante de l'école *géluk*. Cependant, le pouvoir du Dalaï-Lama était loin d'être négligeable puisqu'il donnait ou non son approbation à toute décision prise par les ministres, nommait les gouverneurs à la tête des unités administratives (*dzong*), les commandants provinciaux et les officiers de l'armée avec l'accord des *amban*.

Le gouvernement mis en place alors était composé de fonctionnaires laïcs et religieux dont le nombre s'élevait traditionnellement à 175 pour chaque branche. Les premiers appartenaient tous à la noblesse (cf. « La noblesse », chap. IV), les seconds devaient sortir exclusivement de monastères *géluk* et étaient généralement originaires de familles roturières. Il n'y eut d'abord aucune règle fixe concernant la nomination des fonctionnaires et, entre 1751 et 1788, la charge de fonctionnaires laïcs se transmit de père en fils. Par la suite, il devint nécessaire pour un jeune noble de suivre une sorte de carrière administrative. Le VIIe Dalaï-Lama fonda une école de calligraphie où l'on enseignait également les arts littéraires et l'astrologie, connaissances requises des fonctionnaires travaillant pour le gouvernement.

Suivant leur position, les fonctionnaires appartenaient à un rang précis, échelonné de 1 à 7. Ainsi, le régent était de rang 1 alors que les membres du Cabinet des ministres appartenaient au rang 2.

Après deux remaniements (en 1721 et 1728), le Cabinet de quatre ministres fut réorganisé par le VIIe Dalaï-Lama en 1751, dans sa forme moderne (*kashag*) ; il resterait l'instance administrative la plus élevée jusqu'en 1959. Son rôle était

d'autant plus important que ses membres avaient un accès direct au dalaï-lama. **Il était composé de quatre fonctionnaires (*kalön*), un moine et trois laïcs** qui n'étaient pas comptés dans les 350 fonctionnaires, montrant bien par là qu'ils étaient considérés comme au-dessus des autres membres du gouvernement. **Ils étaient tous de même rang et les décisions étaient prises collectivement, mais le dirigeant avait la possibilité de les rejeter et d'en émettre de nouvelles.** Le *kashag* avait un personnel important sous ses ordres.

La plus haute position ecclésiastique était celle de grand abbé (*chikyab chenpo*). Celui-ci faisait le lien entre le dalaï-lama et le secrétariat des affaires religieuses composé de quatre fonctionnaires religieux, qui jouait le rôle de contre-pouvoir du *kashag*. Le président était la personne la plus âgée. Ce secrétariat était chargé du contrôle des monastères, à l'exception des trois grands monastères *géluk* de Lhassa, Séra, Drépung et Ganden, qui dépendaient directement du dalaï-lama.

Des bureaux furent établis sous le VIIe Dalaï-Lama et perdurèrent jusqu'à l'occupation chinoise tel le bureau des affaires ecclésiastique, etc.

En 1751, le gouvernement mandchou promulgua un décret en 13 articles visant à assurer une plus grande efficacité du gouvernement tibétain. Comme cela arrive souvent, quel que soit le système politique mis en place, des confusions entre intérêt privé et intérêt public semblaient assez fréquentes. L'un des articles demandait ainsi aux ministres du Cabinet de ne pas traiter les affaires officielles dans leur propre demeure afin d'éviter que des considérations personnelles viennent interférer avec l'exécution du devoir public et qu'ainsi leurs décisions soient équitables. **Une autre intervention mandchoue eut lieu en 1793 sous la forme d'un « Règlement en 29 articles » dont l'un fut particulièrement mal accepté par les Tibétains : celui qui imposait l'urne d'or pour le choix des réincarnations** (cf. « L'urne d'or », chap. I).

Certains auteurs ne considèrent pas le Tibet aux XVIIe et XVIIIe siècles comme un État centralisé. Geoffrey Samuel préfère le décrire comme un « système politique galactique », présentant « une structure de type *mandala* fondée sur un centre exemplaire, et des administrations régionales qui reproduisent la structure du centre ». D'autres voient dans ce système un équilibre délicat entre une centralisation et une décentralisation héréditaire. Il faut cependant souligner que le territoire dirigé par le gouvernement du Ganden Podrang était la région la plus centralisée du Tibet de l'époque prémoderne, une centralisation qui ne ferait que s'accentuer au cours des siècles.

SOUVERAINETÉS LOCALES

La suprématie du pouvoir central n'empêchait pas l'État de déléguer de nombreux droits aux multiples domaines que possédait la noblesse. Ainsi, **il existait trois entités qui bénéficiaient d'une grande autonomie tout en restant sous l'autorité du gouvernement de Lhassa** : Sakya, Tashilhünpo et Lhagyari.

La « *principauté* » *de Sakya* », dans le Tsang, était dirigée par l'aîné de la famille Khön, composée des descendants des hiérarques qui avaient gouverné le Tibet sous la dynastie mongole des Yuan (cf. « Le Tibet avant le XVIIe siècle », chap. I). Abbé héréditaire du monastère de Sakya, il portait le titre de Sakya *Trichen*, avait les pleins pouvoirs sur leur territoire et devait simplement envoyer une centaine d'hommes pour l'armée du Ganden Podrang.

Le *domaine de Tashilhünpo*, dans le Tsang, siège des panchen-lamas, était très vaste et avait une administration calquée sur celle de Lhassa : les membres de l'aristocratie de Shigatsé

travaillaient comme fonctionnaires dans l'administration de Tashilhünpo.

Le domaine de *Lhagyari* était un domaine de taille moyenne mais très riche, situé au Tibet central. Il était la propriété de la famille Lhagyari, réputée descendre des rois de Yarlung et qui, à ce titre, bénéficiait d'avantages : le chef de famille n'était pas tributaire du gouvernement de Lhassa ; il était placé au côté du panchen-lama lors des cérémonies et n'était pas tenu de fournir des fonctionnaires au gouvernement.

L'ORGANISATION ADMINISTRATIVE

La plupart des régions sous le contrôle de Lhassa étaient divisées en unités administratives appelées tout d'abord *khül* puis *dzong*. Elles étaient dirigées par un gouverneur (*dépa/dzongpön*) qui était choisi traditionnellement au sein de l'aristocratie locale afin de limiter les dépenses. Il n'était pas rare que la fonction se transmette de père en fils. La liberté de manœuvre de ces gouverneurs dépendait de la puissance ou de la faiblesse du gouvernement de Lhassa. **Sous le règne de Polhané** (cf. « Le Tibet après le Ve Dalaï-Lama », ch. I), **le Tibet fut divisé en 53 *dzong*** dont 52 (le cinquante-troisième étant constitué par la principauté de Sakya) étaient administrés par des fonctionnaires envoyés de Lhassa pour une durée de trois ans : un gouverneur civil (*dzongpön*) qui, souvent, préférait la vie mondaine de la capitale et se faisait représenter par son intendant et un commandant militaire. Tous deux avaient un statut égal. La fonction du premier était importante puisque, responsable de la collecte des taxes, du respect de l'ordre et de la loi, il établissait le lien entre les gens du commun (*miser*) et le gouvernement. Il arrivait que des *dzong* aient un régime particulier : c'était le cas de Kutti (actuel Nyalam) où les commerçants en provenance du Népal payaient les droits de

douane. D'après le jésuite Desideri qui y demeura plusieurs mois en 1721, la « province » et la forteresse avaient appartenu au roi de Kathmandu, mais étaient repassées sous contrôle tibétain peu de temps avant sa venue. Il note la présence de trois gouverneurs (un Tartare, un officiel laïc et un officiel religieux), pour raison politique (de nombreux étrangers empruntant cette route) mais aussi pour éviter toute corruption, les revenus des droits de douane destinés à l'État atteignant des sommes considérables.

JUSTICE

Nos connaissances dans le domaine de l'organisation de la justice tibétaine à cette époque sont rares, les textes tibétains étant pratiquement muets sur le sujet et les informations données par les missionnaires souvent confuses et parfois discordantes.

À Lhassa, le siège de la justice se trouvait dans l'un des bâtiments situés à proximité du Jokhang. Il y avait trois magistrats (*mipön*), nous disent les pères capucins Francesco Orazio della Penna et Cassiano da Macerata. Hors de la capitale, les gouverneurs des *dzong* faisaient office de juges dans les procès civils et pénaux et, selon Desideri, ils jouissaient de grands pouvoirs, dont celui de condamner à mort. En Amdo, l'État de droit mandchou était appliqué au XVIII[e] siècle. On peut supposer que la corruption des juges mentionnée dans des sources plus tardives existait déjà à l'époque concernée.

Codes de lois et châtiments

Les lois appliquées se fondaient sur des codes. Le premier est attribué, par la tradition ultérieure, au roi Songtsen Gampo (cf. « Le Tibet avant le XVII[e] siècle », chap. I) et consiste essentiellement en une série de préceptes moraux. Un autre, promulgué par le roi Trisong Detsen, fait une distinction entre les « lois religieuses » (pour les religieux) et les « lois royales » (pour les sujets en général). D'autres codes, plus tardifs, nous

sont parvenus : une collection assemblée à l'époque des Pakmodrupa (milieu XIVe siècle-milieu XVe siècle), une autre en 16 sections datant du temps du IVe roi Tsangpa, Karma Tenkyong Wangpo (1606-1642) plus connu sous le nom abrégé de *dési* Tsangpa. Sous le règne du Ve Dalaï-Lama, plusieurs codes furent promulgués, dont un en 12 articles composé par le régent Sönam Rabten, et fondé en grande partie sur celui du *dési* du Tsang ; un autre en 13 articles écrit en 1679 par le régent Sangyé Gyatso : il s'adressait aux fonctionnaires du gouvernement et leur donnait notamment des directives pour agir équitablement. Dans un pays tel que le Tibet où le bouddhisme pénétrait toutes les sphères de la société, on ne sera pas étonné de voir que les deux textes composés au XVIIe siècle désignaient comme les crimes les plus graves, les cinq péchés sans rémission (*tshammé nga*) qui conduisent son auteur à aller directement en enfer, sans même passer par le *bardo* : commettre un matricide, un parricide, ou le meurtre d'un *arhat* (cf. « Le bouddhisme tibétain », chap. VI), entraîner la division à l'intérieur de la communauté monastique, blesser un Tathagata (Bouddha).

Ces codes traitent des crimes mais également de divers autres points. Ils peuvent indiquer la somme qui devait être allouée aux messagers du gouvernement en mission officielle, expliquer comment partager la garde des enfants lors d'un divorce, comment interroger un témoin ou que faire lorsqu'un animal emprunté mourait le lendemain de son retour chez le propriétaire.

On faisait appel au tribunal public seulement pour des cas importants, mais on en était découragé par l'obligation faite aux deux parties de déposer une somme d'argent. En cas de petits litiges, on cherchait à résoudre le problème au plus bas échelon. Les punitions pour des crimes plus graves pouvaient être très sévères. Dans les cas de vols, le lieu du vol, la personne qui avait été volée (le vol était plus grave si la victime était une personne importante), l'origine plus ou moins éloignée du lieu du larcin, les raisons du vol (la pauvreté était une circonstance atténuante),

étaient pris en considération pour décider du châtiment. Parce que nombre de châtiments corporels étaient administrés en public, la littérature laissée par les missionnaires des XVIIe et XVIIIe siècles nous a conservé les punitions qu'encouraient ceux qui enfreignaient la loi. Dans les affaires pénales d'une certaine gravité, le coupable pouvait être fouetté, bastonné en public, avoir une main ou un pied coupé, être marqué au front ou exilé. On pratiquait parfois l'énucléation, la section du tendon derrière le genou, la mutilation de la langue. Les châtiments corporels pouvaient avoir des conséquences dramatiques si les plaies ou fractures qu'ils entraînaient n'étaient pas soignées.

La peine de mort n'était pas appliquée selon le voyageur George Bogle – qui ne résidait pas à Lhassa –, contredisant en cela Desideri qui décrit les diverses méthodes de mise à mort en fonction du statut du coupable et de la gravité du crime : décapitation, noyade dans la rivière, suspension à une sorte de gibet avant d'être criblé de flèches. Il en donne pour preuve que ces « gibets » se voyaient partout au Tibet. En effet, un meurtre pouvait être puni par le supplice du *kyang shing* : le coupable était suspendu à un cadre traversé par deux bois en forme de X avant d'être transpercé de flèches. Il n'est pas sûr que la cangue, une planche percée de trois trous dans lesquels le coupable introduisait tête et mains, punition assez courante au XXe siècle, ait été utilisée lors de la période qui nous intéresse. Orazio della Penna signale une punition très particulière dans le cas d'une bagarre ayant entraîné la mort de l'un des protagonistes : le meurtrier était attaché au corps de la victime durant vingt-quatre heures, puis tous deux étaient enterrés ensemble. Il arrivait aussi qu'un meurtre soit résolu par un châtiment corporel auquel s'ajoutait une compensation financière (*mitong*) dont le montant était fonction des protagonistes. L'acceptation de cette compensation par la famille de la victime signait la fin de toute revanche et évitait les vendettas. Le prix du sang est déjà mentionné dans les documents de Dunhuang dans le cas de certains meurtres.

Il était, par ailleurs, possible de faire appel, comme le confirme Orazio della Penna. La présence d'avocats était autorisée, mais ils avaient très peu de temps pour s'exprimer.



Prisonnier avec les chevilles entravées par Léa Lafugie.

Par ailleurs, les châtiments concernant les protagonistes de troubles politiques pouvaient être effroyables. Ainsi, à la suite de l'assassinat en 1727 de Kangchené, chef du gouvernement, et de la reprise en main par Polhané (cf. « Le Tibet après le Ve Dalaï-Lama (XVIIIe siècle) », chap. I), les ministres vaincus furent publiquement coupés en morceaux, deux lamas étranglés et les autres décapités.

L'existence de ces châtiments, parfois d'une rare cruauté, tout comme celle de la peine de mort, montrent bien que ni les enseignements du Bouddha, ni l'insistance sur la compassion n'ont permis leur suppression. Mais au début du XXe siècle, le XIIIe

Dalaï-Lama (1876-1933) supprima la peine de mort et les punitions par mutilation, même si cela ne fut pas toujours suivi d'effets.

Il faut faire une place à part à **l'ordalie** qui **a joué un rôle important jusqu'au XXe siècle dans la recherche de la vérité**. Elle pouvait être utilisée dans une procédure judiciaire mais aussi lors de la résolution de disputes. Les codes de lois du XVIIe siècle contiennent une section entière sur ce sujet. Le but était de vérifier la véracité des dires de l'accusé, ainsi que l'explique l'introduction : « Dans le cas d'une mauvaise personne qui ment et blâme les autres, une personne honnête et impartiale agissant en décideur doit enquêter et faire une claire distinction entre le vrai et le faux en utilisant une méthode appropriée telle que la prestation de serment avec un ami, la pierre brûlante, l'huile bouillante, la boue brûlante ou le fer brûlant. » Il était parfois demandé aux deux protagonistes de plonger la main dans un récipient rempli d'eau boueuse ou d'huile bouillantes pour attraper l'une des deux pierres, noire ou blanche, qui y avaient été déposées. « Si la pierre est blanche, nous explique Orazio della Penna, et la main indemne, l'homme est dans son droit et l'autre n'a pas à mettre sa main [dans le liquide]. Mais s'il tombe sur la pierre noire en premier, même si sa main n'est pas blessée, il est considéré comme un menteur et l'autre personne doit également plonger sa main [dans le liquide]. » Le fer chaud consistait à saisir un fer brûlant tout en avançant de sept pas, ou bien à passer sa langue sur un fer brûlant. L'absence de blessure déterminait l'innocence. Le tirage au sort, en général au moyen de dés, était également l'un des moyens utilisés. Une preuve en est donnée par le marchand arménien Hovhannes qui, à la suite d'un différend avec un autre marchand, fit appel au « *deva jong*... qui ordonna que la vérité soit révélée par le jeté des dés ». On faisait aussi parfois appel à un oracle.

Les serments étaient courants, surtout devant une divinité protectrice : les accusés juraient de dire la vérité devant une

peinture (*thangka*) ou une statue de la divinité et répondaient à la question posée. La croyance voulait qu'en cas de mensonge, le coupable encourût des conséquences néfastes qui pouvaient conduire à sa mort.

Justice nomade

Les informations sur le règlement des conflits dans les communautés nomades aux XVIIe et XVIIIe siècles sont encore plus rares, mais il est probable que les connaissances plus récentes soient valides, tout au moins en partie, pour la période concernée. On peut supposer que des délits tels le vol de bétail, le vol de femmes, la violation des droits sur l'eau ou la chasse sur le territoire du dieu du terroir, les meurtres, courants aux XIXe et XXe siècles, devaient l'être aussi auparavant. Un certain nombre de lois coutumières qui ont régi les conflits entre communautés nomades ou à l'intérieur d'une même communauté jusqu'au XXe siècle devaient probablement être appliquées dans les siècles précédents.

Chez les nomades, la justice était rendue par le chef assisté d'un conseil tribal. La présence de médiateurs (*barmi*, c'est-à-dire « entre les hommes ») était essentielle, car ils avaient la charge de ramener la paix. Ils se plaçaient, comme leur nom l'indique, « entre les protagonistes » et se devaient d'être impartiaux. Pour être efficaces, ils devaient avoir un statut social élevé, être dotés d'un grand talent d'orateur, bénéficier d'un prestige certain et avoir quelque renom reconnu par les deux parties. Les lamas ou autres dignitaires religieux étaient les médiateurs les plus appréciés.

Dans le monde tibétain, un tort (vol, meurtre) perpétré contre un membre du groupe est un préjudice porté à la victime, mais il est aussi considéré comme un acte antisocial qui frappe le groupe dans son ensemble. Cela explique, par exemple, la réponse collective des nomades à un vol de chevaux, ou à une suspicion de vol. Aussitôt, un appel était lancé dans le camp et,

de chaque tente, sortait un homme armé qui rejoignait le groupe qui se formait en un temps record. La poursuite (*ramda*) était alors lancée, et gare aux voleurs s'ils étaient trouvés !

Armée

Nos connaissances sur l'armée aux XVIIe et XVIIIe siècles sont, à ce jour, pratiquement inexistantes, mais des chercheurs commencent à se pencher sur le sujet. En dépit de l'imprégnation de la société tibétaine par le bouddhisme, le Tibet connut, au cours de son histoire, de nombreux conflits. Les XVIIe et XVIIIe siècles n'en furent pas exempts et **l'on ne peut que constater la faiblesse de l'armée tibétaine après la chute de l'Empire tibétain.**

Le bureau chargé de l'administration financière de l'armée était composé de deux fonctionnaires, l'un laïc et l'autre religieux.

À ce jour, nous savons que l'organisation militaire fut tout d'abord fondée sur une milice locale (au sens médiéval de « troupe constituée par levées parmi les hommes en état de porter les armes »). Un certain nombre de familles étaient redevables d'un impôt qui les obligeait à donner un de leur fils comme soldat en cas de danger et à fournir son équipement. Le gouverneur provincial assignait à ces hommes une place dans l'infanterie ou la cavalerie. Les officiers, quant à eux, étaient choisis au sein de familles prospères. Les dépenses générales étaient à la charge de la région. Les soldats rentraient chez eux aussitôt terminé le conflit pour lequel ils avaient été réquisitionnés.

On ne sera donc pas étonné d'apprendre qu'une telle milice était peu efficace, mal formée et sous-équipée. Sous le Ve Dalaï-Lama, seules les garnisons aux frontières auraient été renforcées. Très conscient des limites de ce système, **Polhané créa une armée permanente de 25 000 soldats qui dépendait du gouvernement de Lhassa, dont le système et les règles auraient été copiés sur ceux de l'armée mongole.** À cette époque, l'armée

comprenait des Tibétains mais aussi des Mongols. Seul le gouvernement pouvait décider de l'augmentation ou de la diminution du nombre de soldats. Le recrutement s'effectuait grâce à la taxe militaire qui imposait à certains hommes de devenir soldats, et également de soutenir l'armée (avec des chevaux, de la nourriture, mais aussi de la main-d'œuvre, telle que docteurs ou artisans).

Le capucin Orazio della Penna estime à 690 000 le nombre de soldats au XVIII[e] siècle, à une époque où l'armée permanente avait été organisée. On peut cependant mettre ces chiffres en doute puisque le missionnaire évalue la population tibétaine à 33 millions d'habitants (elle est actuellement d'environ 6 millions). Il donne d'autres informations, certaines étant peut-être plus probantes. Les familles qui devaient fournir des jeunes au monastère étaient exemptées de l'obligation de fournir des soldats. Au Tibet central (Ü et Tsang), une famille sur trois était redevable d'un fils pour l'armée, qui aurait atteint le nombre de 130 000 soldats alors que le Kham, soumis au même pourcentage, en avait 360 000, et la région occidentale, 100 000. Le Dakpo et le Kongpo étaient soumis à la même corvée contrairement aux régions Hor (par manque de confiance en leurs habitants) et à l'Amdo (trop près de la Chine). Dans les régions occidentale (Ngari) et septentrionale (Changthang), un enfant par famille était envoyé comme soldat afin de maintenir une armée de 100 000 hommes.

Desideri, de son côté, confirme qu'il n'y avait pas d'armée permanente, mais juste un nombre suffisant de gardes pour le roi. Cependant, il ajoute qu'en temps de guerre, chaque famille doit pourvoir un soldat dont le cheval, les armes et la nourriture sont à la charge de la communauté ou de la « province ». Par ailleurs, le V[e] Dalaï-Lama aurait établi un régiment de 3 000 gardes du corps et installé des troupes aux frontières.

À titre de comparaison, et pour montrer les difficultés que l'on rencontre pour se fier aux chiffres, le tibétologue Melvyn Goldstein rappelle qu'avant 1913 on comptait, dans tout le Tibet,

seulement 3 000 soldats dans les troupes régulières. Ils constituaient la main-d'œuvre pour la corvée à laquelle étaient assujettis les seigneurs qui avaient reçu une terre en retour de l'obligation qui leur était faite de donner à l'armée un certain nombre de soldats dont ils assuraient la charge. Ce chiffre de 3 000 soldats, qui ne tient pas compte des gardes du corps du dalaï-lama, est confirmé également pour l'année 1942 par Dhingri Ngawang (1932-), un ancien soldat de l'armée tibétaine qui fournit, dans son autobiographie, des informations passionnantes sur l'armée à différentes époques. Comme beaucoup d'auteurs tibétains, il n'indique malheureusement pas ses sources. Le lieutenant-colonel L. A. Waddell (1854-1938), qui fit partie du corps expéditionnaire anglais envoyé au Tibet en 1904 pour établir des accords commerciaux, mentionne une armée tibétaine composée de 6 000 soldats réguliers, renforcée par une milice et des soldats envoyés dans l'armée en paiement de la taxe, dont le nombre s'élevait à 60 000 dans l'infanterie et 14 000 dans la cavalerie.

Dhingri Ngawang donne une description rare des uniformes de l'armée au XVIIIe siècle :

> À cette époque, le trait caractéristique qui permettait d'identifier l'armée tibétaine consistait en « un habillement de couleur corne enfilé sur un corps bleuté ». Les troupes portaient des chapeaux de cuir en hiver et de feutre en été de la même couleur, ainsi que des bottes de cuir noir. En outre, un officier ayant le rang de *dingpön* [commandant 45 hommes] portait un insigne de tête représentant une trompette pour marquer son grade. Son cheval portait des glands rouges pendant autour du cou. Les officiers de rang *gyapön* [commandant 100 hommes] portaient des vêtements de couleur marron, avec un chapeau connu sous le nom de *chagda* en été et un chapeau en fourrure de renard l'hiver. Un insigne de tête en turquoise marquait leur rang. Leur cheval était orné de glands rouges autour de la poitrine. Les *dapön* [commandant 500 hommes], officiers de rang encore plus élevé, vêtus de jaune, portaient un *chagda* en été et un chapeau de renard en hiver ainsi que des *jachen* (un type de bottes au dessin en arc-en-ciel) de couleur vermillon. Un insigne de tête en corail indiquait leur rang. Leur cheval était décoré d'une double couche de glands noués. Chaque soldat portait un fusil à mèche de style tibétain, une boîte de poudre, un couteau à la ceinture et un lance-pierre. (Dhingri Ngawang, *Son of Mount Everest: An Autobiogra*phy, Dharamsala, Vidhyadhara Publications, 2011, p. 218.)

FINANCES

Les informations concernant le bureau des finances sont également rares et proviennent essentiellement des travaux de tibétologues, de récits de missionnaires et de voyageurs.

Le département des Finances comptait trois « trésors ». Le plus important, situé dans le temple du Jokhang, aurait été établi peu après 1642 et était dirigé par un laïc et un religieux. Le trésor privé du dalaï-lama se trouvait au Potala et était géré par deux trésoriers religieux et un laïc. Il aurait été créé en 1680 à l'initiative du régent Sangyé Gyatso. Ses revenus provenaient des impôts en nature (laine, beurre, thé, graines, métaux précieux, comme l'or ou le cuivre, mais aussi papier, etc.) et permettaient de financer les dépenses. Quant au troisième, le trésor de la réserve, il était situé également au Potala et placé directement sous la responsabilité du Cabinet des ministres (*kashag*), et l'on y puisait seulement en cas d'urgence nationale.

Le bureau des Finances (*tsikhang*), fondé dès les débuts du gouvernement, était composé de trois fonctionnaires laïcs aidés de trois ou quatre comptables. Il avait la charge de contrôler les revenus et dépenses de l'État. Les revenus provenaient essentiellement des impôts, des droits de douane et des taxes sur différentes marchandises : sel, laine, thé et peaux, notamment. Le marchand arménien Hovhannes qui demeura cinq ans à Lhassa (1686-1691) relate dans son registre qu'à chaque transaction sur un litre de musc, il était tenu de payer 1 *lank* (37,79 g) d'argent au Trésor. Les impôts furent consignés dans des livres après la réorganisation administrative entreprise par Polhané. Certains impôts étaient permanents, d'autres occasionnels, réclamés lorsque les réserves étaient au plus bas, en cas de guerre ou pour des travaux de construction. Afin augmenter ses rentrées d'argent, le gouvernement prêtait de l'argent à un taux élevé. Une source chinoise du XVIIIe siècle estime le revenu annuel en argent du gouvernement tibétain provenant des taxes à environ 4 800 kg d'argent.

Les impôts fonciers se payaient en nature, en général avec de l'orge qui pouvait être remplacée par un autre grain, du beurre ou du bétail, mais rarement avec de l'argent. Les collecteurs d'impôts étaient les gouverneurs. Ils transmettaient, une fois par an, les comptes et le solde de leurs revenus au gouvernement. **D'autres impôts plus spécifiques existaient** : des maisonnées devaient quelquefois donner l'un de leurs fils au monastère ou à l'armée, ce qui posait toujours un problème à la famille qui perdait ainsi une force de travail. Des jeunes garçons de huit à dix ans, originaires des régions rurales, étaient recrutés pour la troupe de danse du dalaï-lama et en échange, la famille était exemptée de taxes. Au niveau local, il arrivait que l'on demandât aux paysans de construire ou de réparer une digue, une route, un pont... Les villageois pouvaient aussi avoir la charge de repeindre le monastère, de participer à la construction de bâtiments religieux décidée par les autorités locales ou centrales, de ramasser du bois pour leur maître, de moudre la farine, couper de l'herbe ou transporter de l'eau. On sait, par exemple, qu'au XV[e] siècle la population de Gyantsé dut participer à la construction du grand *stupa* « aux cent mille figures » (Kumbum).

Dans les vallées boisées du sud et du sud-est du Tibet, les populations payaient souvent leurs taxes au gouvernement central en bois de chauffe et en bois de construction.

Les « payeurs de taxes » (*trelpa*) (cf. « Les gens du commun », chap. IV) **étaient aussi redevables d'une « corvée » particulièrement astreignante (*ulag*)** : lors de leurs déplacements, des officiels et certaines personnes étaient autorisés par le gouvernement à demander à chaque étape les animaux nécessaires pour leur voyage, ainsi que la nourriture et l'hébergement. Ce système qui resta en place jusqu'aux années 1950 constitua toujours un très lourd fardeau pour la population qui devait non seulement avoir des animaux toujours prêts afin de répondre à la demande, mais aussi pourvoir à leur alimentation. Dans le cas de chemins impraticables pour les

animaux, il fallait fournir des porteurs pour les bagages des voyageurs. Ces services étaient gratuits ou revenaient à un coût minimum à celui qui en bénéficiait.

Les impôts étaient calculés en fonction de la superficie des terres cultivables et ils frappaient non pas les personnes, mais la maisonnée, permettant ainsi dans les grandes familles l'indépendance d'un certain nombre d'individus qui pouvaient commercer ou se rendre en pèlerinage. Par ailleurs, une famille aisée pouvait avoir des serviteurs qui exécutaient le travail, laissant aux autres membres du foyer la pleine disposition de leur temps.

Les droits de douane étaient perçus aux différents postes de péage. Ils apparaissaient souvent exorbitants aux yeux des voyageurs qui s'en plaignaient. Écoutons les lamentations de George Bogle : « Tous les deux jours en gros, nous rencontrions les agents des douanes qui, non contents de réclamer les taxes habituelles, exigeaient aussi tout ce qui leur plaisait, au prétexte d'un droit qui leur passait par la tête. » Il est fort probable que les voyageurs se voyaient imposer une taxe en fonction de l'humeur et du degré de corruption du fonctionnaire des douanes à qui ils avaient affaire, alors que les négociants payaient des frais fixes qui dépendaient du poids des ballots quel qu'en fût le contenu, précieux ou non, à l'exception du safran.

Le commerce extérieur était particulièrement florissant aux XVIIe et XVIIIe siècles, assuré par des marchands étrangers (Arméniens, Népalais, Moscovites, Chinois, Gosain de l'Inde du Nord et Cachemiri) installés au Tibet et qui y avaient fait fortune en profitant de droits de douane qui, selon certains chercheurs, étaient des plus raisonnables. Il n'en restait pas moins que les droits de douane prélevés à Kutti étaient une source importante de revenus pour le gouvernement tibétain, bien que le traité signé au milieu du XVIIe siècle entre le Népal et le Tibet en exemptât les marchands népalais.

Kutti

La province de Kutti, dont la capitale est appelée Kutti ou Gnee-lam [Nyalam] n'est pas grande... Les marchandises arrivent correctement et bien empaquetées, avec un poids d'environ 2 *mans* [mesure indienne] de Patna. On n'ouvre pas ces marchandises pour les examiner mais on les fait payer au poids... Si les paquets sont petits, ils sont facturés selon leur contenu. (Ippolito Desideri, *An Account of Tibet*, *op. cit.*, p. 130.)

Par ailleurs, Gushri Khan et ses successeurs contrôlèrent le commerce entre la Chine et le Tibet, les taxes qu'ils collectèrent participant à la richesse du nouvel État.

Il faut ajouter à ces divers revenus les donations extrêmement importantes et pratiquement quotidiennes faites par les pèlerins et disciples tibétains, mais aussi mongols et même chinois. Ainsi, lors du voyage du Ve Dalaï-Lama en Chine (1652), les disciples mongols furent extrêmement généreux : lors d'une rencontre dans la région du Kokonor, ils offrirent au hiérarque 5 396 chevaux, 140 yaks, 520 onces (*sang*) d'or, 500 d'argent, 60 rouleaux de soie et d'autres cadeaux de moindre importance. Une partie de ces offrandes étaient redistribuées, d'autres allaient dans les coffres de l'État et bénéficiaient au pays lorsqu'elles étaient utilisées pour des travaux d'infrastructure ou pour les monastères.

Les dépenses principales, en dehors du coût de l'administration, consistaient en donations aux monastères, en cadeaux aux lamas importants et en frais occasionnés par les grandes cérémonies religieuses, telles que la « Grande Prière » (cf. « Fêtes de Lhassa », chap. IX). L'armée aussi était un poste de dépenses, essentiellement sous le règne de Polhané (cf. « Le Tibet après le Ve Dalaï-Lama (XVIIIe siècle) », chap. I).

Poste

Si les caravanes et les pèlerins servaient généralement de messagers pour les monastères, **le « service postal » mongol avec**

ses postes de relais fut conservé pour l'armée et l'administration, car il avait prouvé son efficacité. Il avait été installé dans les régions orientales dès 1253-1257, puis au Tibet central en 1269. Il consistait en un système de relais où le cavalier s'arrêtait. Là, il pouvait obtenir nourriture, logement et un nouveau cheval si nécessaire, grâce à son permis de voyage (*lam yig*) donné par le gouvernement de Lhassa et à l'obligation qu'avaient les locaux de remplir leurs corvées (*ulag*). Des messagers à pied, qui parcouraient de 30 à 40 km par jour, sont mentionnés au XIX[e] siècle, et on peut penser qu'ils exerçaient leur fonction de la même manière dans les siècles précédents.

Sarat Chandra Das (1849-1917), l'un des pandits envoyés au Tibet par les Britanniques afin d'en rapporter des informations, donne une description fascinante de ces messagers qui menaient une vie particulièrement difficile :

> Sur la route entre Lhassa et la Chine, les messagers exprès [sic], ou *te-tsi*, sont habillés d'étroites robes bleues dont les rubans sont attachés au sommet de leur tête par un nœud scellé. Ils doivent vivre avec cinq œufs de poule, cinq tasses de thé pur, une livre de farine de maïs, une demi-livre de riz et un quart de livre de viande maigre par jour. Il leur est interdit de prendre beaucoup de sel et il leur est strictement défendu de manger des oignons, de l'ail, du poivre rouge, du beurre ou du lait. À minuit, il leur est permis de dormir en position assise durant trois heures à l'issue desquelles ils sont réveillés par le gardien de la maison d'étape. On dit que ces messagers ont l'habitude de prendre certains médicaments pour se donner le pouvoir de lutter contre la fatigue. Les lettres sont enfermées dans un sac jaune que le messager porte sur son dos en utilisant généralement quelques plumes douces pour éviter le contact du tissu. Tous les cinq *lebor* [*li* chinois], ils ont des relais et changent de poneys. En arrivant à une maison d'étape, ils tirent un coup de feu pour avertir le gardien de la prochaine étape de tenir prêt un poney de poste. À chaque étape de ce genre, un relais de cinq poneys est généralement tenu prêt. Le messager est autorisé à changer de robe une fois par semaine. (Sarat Chandra Das, *Voyage à Lhassa et au Tibet central*, traduit de l'anglais par Florence et Hélène Béquignon, Genève, Olizane, 1994, p. 196.)

Il existait un bureau responsable de la poste, mais il est difficile de savoir exactement à quel moment il fut créé.

IV

LA SOCIÉTÉ ET L'ÉCONOMIE

La société tibétaine était très hiérarchisée, confinée dans son mode de vie traditionnel et inégalitaire, une grande partie de la population vivant d'une production de subsistance. La vie était difficile mais à l'égale de celle de nombreuses sociétés prémodernes.

Le système économique et foncier tibétain était fondé sur des ensembles fonciers, des domaines (*shika*) auxquels étaient attachées des populations d'agriculteurs et de pasteurs nomades. Le moyen de production essentiel était la culture de la terre, le système foncier étant révélateur de la structure sociale : les droits sur la terre étaient liés à différents statuts sociaux. Des services rendus à l'État étaient rétribués sous forme de domaines, et des droits sur la terre impliquaient des devoirs sociaux et souvent des fonctions politiques. **Trois groupes seulement pouvaient être propriétaires : l'État, le clergé et les nobles.** Cependant, la terre appartenait en dernière instance au dirigeant, donc au dalaï-lama dans les régions sous le contrôle du gouvernement de Lhassa, et au dirigeant local, seigneur laïc ou monastique, ailleurs. **Il n'existait pas de séparation entre pouvoir économique et pouvoir politique, les mêmes personnes contrôlant la terre et l'État.**

Le système social et économique du territoire sous le gouvernement du Ganden Podrang a été davantage étudié que celui des régions périphériques. On sait, cependant, que si certaines régions en dehors du gouvernement de Lhassa connaissaient un régime similaire à ce dernier, d'autres étaient régies selon un système plus égalitaire, ou étaient habitées par

des communautés fondées sur des clans ou des sociétés tribales sans État.

• LA SOCIÉTÉ •

Le Tibet connaissait une société à strates (*rig*), très hiérarchisée, dans laquelle existait une séparation nette entre religieux et laïcs. Ces derniers étaient divisés en trois catégories : la noblesse (*kudrag*), les gens du commun (*miser*), et une strate inférieure (*menrig*) considérée comme impure en fonction de critères bouddhiques. On estimait que les Tibétains appartenant à celle-ci violaient certains principes bouddhiques tels que l'interdiction de tuer un être vivant : le boucher tue les animaux et le forgeron fabrique les outils pour tuer. Les marchands ne constituaient pas une classe à part, car le commerce était pratiqué comme occupation secondaire par ceux qui le désiraient ; le commerce de gros était tenu par certains nobles et par les monastères ; les gens du commun commerçaient également mais, généralement, à plus petite échelle.

Les chercheurs s'accordent pour estimer la proportion du clergé à environ 7,5 % de la population, celle des aristocrates à 2,5 % et celle des gens du commun et de la strate inférieure à 90 %.

La mobilité entre les gens du commun et la noblesse n'existait pratiquement pas, sauf dans le cas de la famille des dalaï-lamas qui était anoblie, si nécessaire, après la reconnaissance du hiérarque. Il arrivait aussi que des personnes ayant rendu des services exceptionnels au pays soient anoblies.

Il faut noter que la hiérarchie était beaucoup plus affirmée au Tibet central qu'elle ne l'était dans les régions est et nord-est, et que les relations entre les différentes strates pouvaient connaître des différences selon les régions.

LA NOBLESSE

La noblesse ne formait pas un groupe uniforme ; on distinguait quatre strates. Les trois plus hautes, numériquement les moins importantes, étaient composées des plus grands propriétaires et bénéficiaient d'un prestige bien plus élevé que celui de la quatrième strate, dont les membres pouvaient avoir des moyens des plus modestes.

La strate la plus haute et la plus prestigieuse (*yabshi*) était constituée des familles des descendants des dalaï-lamas qui avaient été anoblies.

Au-dessous, on trouvait la strate des *dépön*, composée de familles d'anciens lignages aristocratiques dont certains se réclamaient de familles remontant à l'époque royale (VII[e]-IX[e] siècle).

Enfin, la *midrag* était formée de familles qui s'étaient distinguées au service du gouvernement.

Ces trois strates monopolisaient les postes les plus importants du gouvernement.

La dernière strate, la plus large et la moins prestigieuse (*kyüma*), était constituée de familles dont les domaines variaient considérablement en taille et en nombre et qui, parfois, étaient fort pauvres.

La noblesse était héréditaire et attachée à un ou plusieurs fiefs qui se transmettaient. Les domaines étaient détenus en vertu d'un titre foncier délivré par le gouvernement de Lhassa. En retour, les familles nobles avaient le devoir de donner un, parfois deux fonctionnaires à l'État. Servir l'État était très valorisé. Des domaines, de taille plus ou moins importante, étaient liés à des fonctions spécifiques telles que celle de gouverneur et étaient rendus lorsque l'on quittait son poste. Armée, gouvernement et administration étaient les domaines où la noblesse exerçait des charges.

Les plus grandes familles résidaient généralement à Lhassa, où leur niveau de vie était élevé, leurs terres, souvent morcelées, étant laissées entre les mains d'un intendant. Les seigneurs avaient la charge de la collecte des impôts dus au gouvernement ; ils devaient maintenir la paix dans leurs domaines et exerçaient un droit de justice (mais limité) sur les populations qui y vivaient. Ils pouvaient augmenter leurs revenus en gardant le surplus des impôts, en exigeant des paysans du grain de très bonne qualité qu'ils revendaient alors qu'ils envoyaient un grain de moindre qualité à Lhassa, ou bien en jouant sur les poids et mesures.

Les domaines comportaient des terres domaniales qui en constituaient la majeure partie et dont l'intégralité de la production revenait au seigneur et au gouvernement. Les autres terres étaient exploitées par les paysans qui en tiraient leur subsistance. Ces domaines constituaient la source du pouvoir et de la richesse de l'aristocratie. Ils étaient rarement vendus, mais si cela arrivait, le gouvernement devait en être informé. Dans des circonstances normales, on ne privait pas une famille de ses propriétés mais, en cas de nécessité, tout prétexte était utilisé pour en reprendre possession. Ainsi, à chaque changement de dalaï-lama (également lors de l'accession d'un régent au pouvoir), la famille dans laquelle le hiérarque était né et qui, souvent, n'appartenait pas à la noblesse, était anoblie et recevait un nombre important de terres. La demande était alors considérable mais l'offre toujours la même : du fait des conditions climatiques et des techniques agricoles rudimentaires, les nouveaux domaines ne pouvaient provenir de la transformation de terres vierges en terres agricoles. La seule solution était de récupérer des domaines en dépossédant certains pour donner à d'autres. Afin de ne pas menacer la vie monastique, les domaines des monastères étaient respectés, sauf en de très rares cas de crimes graves. C'était donc la noblesse laïque qui pourvoyait au manque de terres, en particulier les strates hautes qui possédaient de nombreux domaines. L'histoire

tibétaine a connu ainsi de multiples épisodes où des nobles furent dépossédés de leurs domaines, pour des raisons graves comme sous des prétextes plus ou moins futiles.



Femmes de la haute société de Lhassa (d'après Ahmad Shah, 1906).

LES GENS DU COMMUN

La majorité des gens du commun (*miser*, « hommes jaunes ») était composée d'agriculteurs qui pratiquaient généralement un peu d'élevage, de pasteurs nomades et de mi-agriculteurs mi-éleveurs (*samadrok*). **Les agriculteurs, en dépit d'une idée bien ancrée, étaient plus nombreux que les pasteurs nomades.** Leur appartenance à cette catégorie était héréditaire et le lien qui unissait le *miser* au seigneur se transmettait en lignées de filiation parallèles, c'est-à-dire que lorsque les parents étaient les dépendants de seigneurs différents, les fils devenaient les dépendants du seigneur du père, et les filles du seigneur de la mère.

Au sujet du terme « serf »

Les débats sont encore nombreux et virulents quant au lien qui unissait les gens du commun aux seigneurs ou aux monastères. Le terme « serf » souvent employé est réfuté par certains spécialistes qui préfèrent celui de « sujets », « gens du commun », ou bien de « paysans assujettis à un système particulier de corvées et d'impôts ». Les raisons qu'ils invoquent sont principalement la prospérité de certains de ces paysans et pasteurs nomades, l'autonomie assez grande dont ils bénéficiaient, ainsi que la possibilité qu'ils avaient de faire appel à un système légal en cas de différends. Comme certains l'ont déjà dit, les tenants de ce débat se placent sur des plans différents : ceux qui défendent l'utilisation du terme « serf » insistent sur le lien de dépendance qui lie le *miser* au domaine où il vit, alors que les autres mettent l'accent sur les possibilités de mobilité géographique et sociale qui existaient.

En revanche, le terme « esclave », employé généralement dans les textes de propagande chinoise, est totalement inapproprié pour les gens du commun, qui n'étaient nullement la propriété d'un seigneur ou d'un monastère. L'esclavage existait cependant sur une très petite échelle dans le sud-est du Tibet, où des non-Tibétains étaient parfois asservis par des Tibétains.

Ces gens du commun étaient divisés en deux catégories : les « payeurs de taxes » (*trelpa*) et les « petits foyers » (*düchung*, litt. « petites fumées »).

Les « payeurs de taxes » (*trelpa*)

Les « payeurs de taxes » avaient un statut supérieur en termes de prestige, de droits et aussi de richesses. **Ils étaient héréditairement attachés à une terre par un document écrit et non au propriétaire de la terre.** Ils dépendaient soit du gouvernement, soit d'un monastère, soit d'un noble, auquel ils payaient des taxes en nature et/ou en corvées. Le propriétaire de la terre leur fournissait en échange une ou des terres cultivables en bail de façon héréditaire. Situés en haut de la hiérarchie des gens du commun, **les *trelpa* jouissaient de terres dont ils ne pouvaient être dépossédés tant qu'ils remplissaient leurs obligations** (corvées et taxes généralement versées en nature : grains, produits laitiers, pièces de tissu, etc., et sous forme de travail) envers leur maître ; ils pouvaient même les donner en bail. Ils pouvaient aussi recevoir de nouvelles terres : ainsi, si une famille de *trelpa* s'éteignait, leurs terres revenaient à d'autres familles qui reprenaient les obligations liées à ces terres. En revanche, ils ne pouvaient décider unilatéralement de rendre la terre à leur seigneur et de briser le lien qui les unissait à lui.

Les « petits foyers » (*düchung*)

Deux statuts existaient parmi les « petits foyers » : certains étaient attachés à une terre – généralement ils jouissaient d'un petit lopin qu'ils ne pouvaient transmettre héréditairement.

Leurs obligations consistaient essentiellement en travaux en lien avec la culture des terres du seigneur. **D'autres étaient ce que nous pourrions qualifier de « détachés mais dépendants »** (*mibog*, « bail humain »). Cette institution ne daterait que du XVIIIe siècle. Les *mibog* étaient libres d'aller où ils voulaient et d'exécuter un travail pour la personne de leur choix aussi longtemps qu'ils payaient à leur seigneur la somme qui avait été fixée dans un contrat écrit, lorsque l'autorisation de partir leur avait été accordée. Le « bail humain » pouvait cependant être assujetti à des corvées temporaires, telles que la participation aux moissons durant quelques jours. Leur statut était transmis en filiation parallèle comme pour les autres gens du commun, et bien qu'étant inférieur à celui des « payeurs de taxes », il était recherché pour la liberté qu'il donnait.

Au bas de l'échelle des « petits foyers », on trouvait des serviteurs héréditaires qui ne possédaient aucune terre.

Pour avoir une voix dans les affaires du village, il fallait détenir une terre. Aussi les « petits foyers » n'avaient-ils aucune part dans les prises de décision. En revanche, l'égalité régnait entre les « payeurs de taxes », et il fallait l'accord de toutes les maisonnées pour prendre une décision.

Les pasteurs nomades connaissaient un système similaire à celui des paysans. Ils étaient attachés héréditairement au domaine d'un noble, d'un monastère ou d'un haut dignitaire religieux, ou du gouvernement à qui ils devaient également taxes et corvées. Comme dans le cas des paysans, ils étaient libres de leurs mouvements dès que leur travail était accompli et leurs taxes payées. Certains éleveurs étaient riches et possédaient d'importants troupeaux, alors que d'autres subvenaient à leurs besoins en travaillant comme serviteurs de pasteurs nomades aisés.

Paysans et pasteurs nomades avaient une identité légale : s'ils étaient tenus à des devoirs, ils avaient également des droits. Les conditions régissant ces obligations réciproques étaient consignées dans des documents écrits. Un seigneur n'avait pas le

droit de modifier le montant des taxes dues, ni la taille de la terre dont le paysan jouissait ; si cela arrivait, ce dernier était autorisé à traîner son maître en justice (ce qui arrivait très rarement, car les gens du commun ne possédaient généralement pas l'argent nécessaire pour engager une telle procédure, mais la possibilité existait). **On tentait généralement de régler les conflits au niveau le plus bas** : groupes d'entraide entre maisonnées, chef de village, autorité locale détentrice de la terre (noblesse, monastère) ou État (sur les terres relevant directement de son autorité). Le seigneur était chargé d'arbitrer les différends entre gens du commun et, de leur côté, ces derniers attendaient de leur maître qu'il règle leurs conflits avec les dépendants d'un autre seigneur. Par ailleurs, **l'autorisation du seigneur était nécessaire pour entrer au monastère ou se marier**. Les moines n'avaient plus aucune obligation envers leur seigneur tant qu'ils restaient dans l'univers monastique. En revanche, s'ils quittaient le monastère, ils retrouvaient leur statut antérieur. Dans le cas d'un mariage, le seigneur duquel dépendait la femme perdait une force de travail, car la résidence des époux était généralement patrilocale (cf. « La famille », chap. x). La solution choisie était souvent de donner à l'épousée le statut de « bail humain », qui entraînait le paiement d'une somme annuelle mais lui permettait de quitter son seigneur. Dans le cas où un *miser* s'enfuyait, son maître avait le droit de le faire rechercher, de le ramener et de le punir. Mais le Tibet de cette époque ne connaissait ni police ni administration ayant les moyens de savoir où se trouvaient les habitants. La recherche était donc très souvent vouée à l'échec.

Le Tibet n'a jamais connu de révolte des gens du commun. Une offre de travail supérieure à la demande du fait de la faible population du pays, des possibilités de mobilité économique, un soutien appuyé des religieux pour ce système et un fort respect de la population pour la communauté monastique, le droit de recourir aux autorités centrales et la possibilité de s'enfuir sont

peut-être les raisons qui ont permis le maintien de la société traditionnelle.

La strate inférieure (*menrig*)

Cette strate était composée des bouchers, pêcheurs, dépeceurs de cadavres, forgerons, mendiants et ménestrels. **Il était interdit à tout membre de la strate des nobles ou des gens du commun de manger avec eux, de boire dans la même coupe et, bien entendu, d'avoir des relations sexuelles ou de se marier avec eux**, ce que confirme Desideri : « Les seules personnes que les Tibétains exècrent sont les bouchers, qui sont aussi les bourreaux ; ils les considèrent comme infâmes et damnés, ne leur permettent pas d'entrer dans leurs maisons, de manger avec eux, de boire dans leur coupe, ou de fumer leurs pipes ».

Les brigands

Les brigands ne constituaient nullement une strate, mais tant de choses ont été écrites sur eux qu'il semble nécessaire d'en dire quelques mots. Ils hantaient les routes et étaient la terreur des voyageurs qui, pour assurer leur sécurité, ne se déplaçaient généralement qu'en groupe et bien armés. Déjà, Réchungpa (1084-1161), le disciple du grand saint et poète Milarépa (1040-1123), invoquait son maître afin qu'il le protège de « la violence des brigands aux vaines paroles ». Au XVe siècle, le grand yogi Thangtong Gyelpo s'engagea à construire des chapelles dans les endroits déserts afin de protéger les populations des bandits. Les plus craints de ces brigands étaient les tribus golok, des nomades vivant au sud de l'Amdo, sur qui circulaient les histoires les plus terribles et les plus folles. Le père Huc, qui voyageait au Tibet au milieu du XIXe siècle, reprenant ce qu'il avait entendu dire par les Tibétains et les Chinois, donne d'eux une image prompte à décourager tout voyageur de pénétrer dans ces régions : « Les Kolo [Golok] n'en sortent [de leur repaire] que pour parcourir le désert, et se livrer au pillage et à la dévastation.

Leur religion est le bouddhisme ; mais ils ont parmi eux une idole particulière qu'ils nomment la divinité du brigandage... On prétend que ces brigands sont dans la révoltante habitude de manger le cœur de leurs prisonniers, dans le but d'entretenir et de fortifier leur courage. » Cette coutume, si choquante aux yeux du père Huc, se retrouve à d'autres moments de l'histoire. Le tibétologue Giuseppe Tucci (1894-1984) raconte qu'après la mort, au XIX[e] siècle, du grand général dogra, Zarowar Singh qui, après avoir conquis le Ladakh, voulut se diriger sur Lhassa, les Tibétains lui arrachèrent le cœur pour le manger afin de s'approprier son courage. Mais était-ce vrai ? Nous n'en avons aucune preuve. Si l'image que véhiculaient les voyageurs sur cette tribu nomade était terrifiante, les intéressés eux-mêmes, les Golok (litt. « Têtes retournées », donc rebelles), aimaient à se présenter sous l'aspect de guerriers indépendants, courageux, très différents de leurs voisins. L'explorateur et officier russe Pyotr Kuzmich Kozlov, qui dirigea une expédition dans la région en 1908, rapporta les paroles d'un Golok qui peuvent certainement s'appliquer à eux dans les siècles précédents :

> Vous ne pouvez nous comparer, nous les Golok, avec d'autres peuples. Vous obéissez aux lois des étrangers, aux lois du dalaï-lama, de la Chine, et à celles de n'importe quel roitelet. Vous êtes effrayés par quiconque ; pour éviter la punition, vous obéissez à n'importe qui. Et le résultat est que tout vous effraie... En revanche, nous Golok n'avons, depuis des temps immémoriaux, obéi à aucune loi sinon la nôtre, à aucune conviction sinon les nôtres... [Un Golok] apprend à manier les armes pratiquement dans le ventre de sa mère... C'est pourquoi nous avons toujours été libres et ne sommes les esclaves de personne... Notre tribu est la plus respectée et la plus puissante du Tibet, et nous regardons à juste titre avec mépris les Chinois et les Tibétains.

LE CLERGÉ

L'individu qui se destinait à la vie religieuse avait le choix entre plusieurs voies, dans le bouddhisme comme dans le bön : il pouvait devenir moine pleinement ordonné (et donc voué au célibat), religieux marié ou bien anachorète.

Les moines

Le système monastique tibétain était un phénomène de masse. Chaque famille envoyait généralement l'un de ses fils au monastère, lorsqu'il avait entre sept et dix ans, sans toujours tenir compte de ses désirs, mais par cette action, les parents accumulaient des mérites. Certains enfants étaient très motivés, d'autres moins, mais être moine était considéré comme un grand privilège et un honneur. Le statut des moines était supérieur à celui des laïcs. Un dicton ne disait-il pas que « le pire dans la vie religieuse est meilleur que le meilleur dans la vie laïque » ? Il arrivait que les parents accomplissent ainsi le vœu qu'ils avaient fait à une divinité alors que l'enfant était très malade, ou bien en paiement d'une taxe due à l'établissement religieux, la « conscription monastique » (*dratrel*). Par ailleurs, placer un fils au monastère permettait d'avoir une bouche de moins à nourrir, et comme il le fut dit à Sherab, un jeune Khampa, par sa mère qui voulait le voir devenir lama, « [au monastère] il n'y a pas de travail, plein à manger et pas de péchés ». Le jeune moine pouvait aussi apporter une aide à sa famille en lui reversant une partie de l'argent des donations qu'il recevait au cours de l'année. Ce système évitait aussi une trop grande division des terres puisqu'en entrant au monastère, l'enfant perdait tous ses droits à l'héritage.

Ce monachisme de masse fut encouragé sous le règne du Ve Dalaï-Lama, particulièrement dans l'école *géluk*. Il s'expliquait par le fait que, pour les Tibétains, la vie monastique constituait la meilleure voie pour pratiquer le bouddhisme et que plus on comptait de moines, c'est-à-dire de personnes dans une situation d'accumuler des mérites, plus la société tibétaine dans son ensemble allait en accumuler. On peut noter que le régent Sangyé Gyatso relève, dans son histoire de l'école *géluk Le Béryl jaune* composée en 1698, qu'en 1694, il y avait 1 807 monastères et 97 538 moines de toutes les écoles (y compris dans le Kham et l'Amdo). En 1733, leur nombre était monté à 319 270.

Les moines n'étaient soumis à aucune autre autorité que celle de leur ordre. Théoriquement, tous les hommes pouvaient embrasser la vie religieuse à l'exception des dépeceurs de cadavres, des bouchers, des pêcheurs et des forgerons (c'est-à-dire des strates considérées comme impures), et de ceux qui avaient une déformation physique quelconque. Il semble que cette prohibition ait été appliquée de façon particulièrement rigide à partir du XVIIe siècle, sous le pouvoir *géluk*.

Les classes sociales étaient maintenues à l'intérieur des monastères : des moines riches détenaient des propriétés qu'ils administraient avec leurs serviteurs, des moines pauvres. Il existait aussi dans le clergé une hiérarchie très marquée entre un haut clergé érudit et un bas clergé semi-illettré. Certains monastères, tel Namgyel Dratsang, le monastère personnel du dalaï-lama, n'acceptaient que des moines d'origine noble. Par ailleurs, la vie intellectuelle était concentrée dans les monastères, un moine pouvant y aspirer à une éducation qu'il n'aurait jamais eue autrement, car la voie monastique était la seule qui connaissait une mobilité sociale : un moine qui révélait de fortes dispositions intellectuelles pouvait accéder aux plus hautes fonctions. Les religieux n'avaient de devoirs qu'envers la communauté monastique. Bien que les vœux monastiques fussent perpétuels, ils pouvaient être rendus si le moine en faisait la demande ou en cas de force majeure ; il retournait alors à l'état laïc.

Les moniales

Il y avait également des nonnes. Leur nombre et aussi celui de leurs couvents étaient en nombre bien inférieur à ceux des moines, certainement parce qu'elles attiraient moins de donations que ces derniers. Souvent, elles continuaient à vivre dans leur famille où elles participaient au travail. Contrairement à une idée largement répandue, la tradition de l'ordination complète (*gelongma*) pour les femmes est fort ancienne au Tibet (elle est attestée au XIIe siècle), même si elle a disparu par la

suite. **Les moniales, dont la communauté était soumise à celle des moines, se virent imposer 111 vœux de plus que les hommes pour la pleine ordination.**

L'histoire a conservé peu de noms de grandes religieuses. Sur environ 2 000 biographies de figures religieuses bouddhistes connues du VIIIe au XXe siècle, seules trois ou quatre sont celles de femmes, souvent mères ou filles de maîtres célèbres, ce qui n'était pas le cas de Ogyen Chökyi.

Ogyen Chökyi (1675-1729) était une nonne et une ermite originaire de Dolpo, une région de langue et culture tibétaines de l'ouest du Népal. Le récit de sa vie constitue la plus ancienne biographie de moniale tibétaine connue à ce jour. L'écrire lui fut très difficile, d'une part parce qu'elle fut longtemps illettrée, mais aussi parce que son maître le lui interdit, arguant qu'étant une femme, elle devait rester silencieuse.

Elle connut une vie difficile : son père contracta la lèpre et sa mère ne voulait pas de fille. Seules ses rencontres avec des religieux lui apportaient quelque réconfort. Elle fut ordonnée à 10 ans par un maître de Dolpo pour qui elle avait un grand respect, ce qui ne l'empêchait pas de s'opposer souvent à lui. Son statut de femme lui pesait et elle ne cessa de prier pour renaître dans le corps d'un homme. Elle considéra toujours que les travaux domestiques qui lui étaient imposés étaient un obstacle à son désir de pratiquer la méditation. Pour elle, le bonheur n'existait que dans la liberté que lui procurait la solitude. Sa vie s'acheva à 55 ans : lors d'un rituel de prières et de jeûne, elle fut victime de la chute d'une poutre. Ainsi mourut « une sainte en formation », pour reprendre l'expression de Kurtis R. Schaeffer, le traducteur de sa biographie. Nous devons à Ogyen Chökyi un texte magnifique qui n'a pu exister que grâce à sa révolte contre sa condition féminine :

Ce corps féminin est lui-même le samsara *– la roue des existences*
Puissé-je obtenir un corps d'homme, et garder les vœux,
Puissé-je ne jamais renaître dans le corps d'une femme !

Les religieux mariés

Il existait un nombre important de religieux qui ne prononçaient pas les vœux monastiques. Maîtres de maison, ils appartenaient en général à l'école *nyingma* (cf. « Les grandes écoles du bouddhisme tibétain », chap. VI), mais certains dépendaient d'autres écoles. **Outre leurs activités ordinaires, ils remplissaient des fonctions religieuses.** On les appelait tantristes (*ngakpa*) et leur fonction était souvent héréditaire. Ils étaient des spécialistes du rituel, venant au monastère à certaines occasions et pouvant même y vivre, mais leur famille résidait alors à l'extérieur. Ils étaient parfois organisés en communautés de village. Certains se rendaient de village en village pour répondre à l'appel des Tibétains lorsqu'ils requéraient des rites magiques et d'exorcisme.

Les *tülku*

Le système des *tülku* (litt. « corps d'émanation »), c'est-à-dire de la succession par réincarnation, est une caractéristique du bouddhisme tibétain. Selon la doctrine bouddhique du *karma* et de la renaissance, chaque être humain connaîtra une réincarnation dont il ne sera pas conscient. Cependant, certains êtres très avancés sur le chemin de l'Éveil vont se réincarner, poussés par la compassion et leur désir d'aider les autres. Le *tülku* est la manifestation terrestre de la bouddhéité, la forme par laquelle un bouddha se manifeste aux autres êtres. Les *tülku* les plus connus bien au-delà des frontières du Pays des neiges sont le dalaï-lama, le panchen-lama et le karmapa, mais il existait plusieurs milliers de réincarnations dont l'importance variait grandement.



Moniales, moines et lamas (d'après Ahmad Shah, 1906).

Très peu de femmes ont été reconnues comme des « réincarnations ». Il y eut une première tentative de créer une

série d'incarnations féminine au XIIIe siècle, série qui s'arrêta très vite. Au XVe siècle, une femme marqua son époque car elle fut la première à être à l'origine d'une lignée féminine qui subsiste : celle des Dorjé Pakmo. Après un mariage et la mort de sa fille, Chökyi Drönma (1422-1455) prononça les vœux en dépit des obstacles mis sur son chemin et reçut même l'ordination complète. Selon une tradition, elle aurait été à l'origine de la construction du premier bâtiment de ce qui deviendrait le monastère de Samding, au bord du lac Yamdrok Tso (Tibet central), où s'établit la lignée des Dorjé Pakmo. Sous le Ve Dalaï-Lama, le rôle de la VIe Dorjé Pakmo fut considérablement renforcé, ainsi que celui de la VIIIe sous les Qing. Au XVIIIe siècle, les Mongols Dzungar attaquèrent le monastère de Samding. Selon la tradition, ne trouvant face à eux que quelques dizaines de cochons assemblés sous la direction d'une imposante truie, ils renoncèrent à leur funeste dessein. Mais voyant sous leurs yeux les animaux se transformer en moniales avec, à leur tête, Dorjé Pakmo, les envahisseurs ne surent qu'exprimer leur vénération par de nombreuses offrandes.



Un trülku donne sa bénédiction à un dévot (d'après Ahmad Shah, 1906).

La procédure de sélection des réincarnations était sensiblement identique pour tous les candidats, mais particulièrement longue et compliquée pour le dalaï-lama, le plus important des *tülku*. Dans le cas de ce dernier, elle combinait épreuves d'identification (les candidats devaient reconnaître les objets qui avaient appartenu au précédent hiérarque au milieu de plusieurs objets semblables), prophéties et observations d'événements surnaturels (position du corps du dalaï-lama défunt au moment de la mort, formation de nuages, apparition d'arc-en-ciel, etc.). **Deux personnages jouaient un rôle important : l'oracle d'État et le régent.** Ce dernier se rendait généralement en compagnie de hauts dignitaires auprès d'un lac, le Lhamo Latso, situé au sud de Lhassa et supposé procurer des visions indiquant le lieu de naissance du futur hiérarque. L'oracle, de son côté, faisait des prédictions. Puis, des envoyés étaient dépêchés dans les régions indiquées où ils interrogeaient les habitants pour savoir si la naissance récente d'enfants avait été accompagnée de signes merveilleux. Lorsque cela arrivait, ils observaient l'enfant tout en cachant leur identité, et s'ils pensaient détenir un bon candidat, ils en informaient le gouvernement de Lhassa, qui entérinait ou non la sélection.

Desideri est le premier auteur occidental à avoir donné une description des méthodes employées pour reconnaître un nouveau dalaï-lama :

> Les Thibétains affirment que le Grand Lama, avant de mourir, prédit l'endroit où, dans quelques mois, il doit naître de nouveau et leur commande d'aller le chercher. Après quelques années, un enfant dont la naissance, compte tenu de sa conception, coïncide avec les temps prédits par feu le Grand Lama et les années écoulées depuis sa mort, dit qu'il est le Grand Lama qui est mort telle année, tel mois et tel jour. Il déclare qu'il est né de nouveau afin de continuer à aider ses fidèles Thibétains et demande à retourner au palais du Potala. La nouvelle se répand bientôt à la Cour, après quoi le roi et le gouvernement ordonnent à plusieurs lamas, docteurs et moines de haut rang, [dotés d']autorité et de prudence, d'examiner soigneusement, de discuter et de juger si le garçon est vraiment le Grand Lama nouvellement né ou pas. Quand ils arrivent à l'endroit, ils interrogent plusieurs fois le garçon ensemble et individuellement afin de découvrir s'il est vraiment le nouveau-né [réincarnation] du Grand Lama. Pendant cet examen, le garçon raconte que dans son état antérieur telle ou telle chose lui était arrivée ; qu'untel et untel étaient ses amis ; qu'il avait souvent utilisé certains livres, les décrivant ; que dans une boîte, fermée d'une

manière particulière, se trouvaient certaines choses ; et il donne d'autres détails variés. Les émissaires, après s'être concertés, en viennent à la conclusion que le garçon s'étant rappelé clairement et minutieusement autant de choses au sujet du regretté Grand Lama du Tibet, il ne faisait aucun doute qu'il était le Grand Lama né de nouveau pour le bien de son pays. (*An Account of Tibet*, 1995, p. 201-202).

Les pouvoirs économique, politique et social des *tülku* étaient réels. Une réincarnation charismatique attirait de nombreux disciples et donc de multiples donations. Un *tülku* reprenait le monastère de son prédécesseur et héritait des biens de ce dernier qui pouvaient être considérables. Dans le cadre de maîtres particulièrement éminents, il pouvait s'agir d'une unité monastique (ou palais abbatial) appelée *labrang*. Les considérations politiques étaient toujours présentes, ce que rappelle le V[e] Dalaï-Lama dans son autobiographie : « Les chefs tibétains devaient céder leurs territoires aux Mongols dont les chefs avaient de nombreux fils. La coutume de reconnaître l'un d'eux comme une réincarnation a alors été créée. À ce moment-là, les gens me demandaient si j'étais aussi une réincarnation [bien que n'étant pas mongol] ».

On voit aussi le V[e] Dalaï-Lama émettre régulièrement des doutes quant à son statut de réincarnation :

En fait, étant un enfant, je n'aurais même pas pu faire la distinction entre les choses à accepter et celles à rejeter dans la vie de tous les jours, sans parler de la connaissance des phénomènes cachés. Quelles que fussent les paroles prononcées, elles étaient considérées comme appropriées. Je sentais que la soi-disant clairvoyance de la plupart des grands lamas était du même genre. Quand je regardais d'un air enfantin vers le ciel et que je disais n'importe quoi avec des gestes de mes mains dans le vide, il paraît que les gens autour de moi racontaient que j'avais probablement une vision d'Atisha et de Tsongkhapa. (Samten G. Karmay (trad.), *The Illusive Play*: *The Autobiography of the Fifth Dalai Lama*, Chicago, Serindia Publications, 2014 ., p. 43).

L'éducation des *tülku* était plus stricte que celle des autres enfants et ne tenait nullement compte des désirs des jeunes réincarnations, mais les résultats étaient en général probants. La biographie du V[e] Dalaï-Lama est parsemée de phrases exprimant son absence de liberté quant au choix des activités et aux visites à des lieux qui l'attiraient : « Je ne souhaitais pas du tout étudier

la philosophie bouddhique, nous dit-il. Ce que je souhaitais vraiment étudier c'était les *tantra*, la méditation de [la phase de] visualisation et de [celle de] l'achèvement, les pratiques rituelles tantriques auprès d'un [vrai] expert, mais je n'avais aucune liberté et j'ai donc fait comme si j'étais d'accord avec eux [mes maîtres]. »

La formation des dalaï-lamas, qui ne se limitait pas aux écrits et aux pratiques de l'école *géluk*, consistait en l'étude des textes majeurs de la philosophie bouddhique. Étaient également étudiés la grammaire, la rhétorique et les principes de la discipline monastique. L'acquisition de ce savoir passait par un immense travail de mémorisation, mais aussi par une réflexion dialectique cultivée lors de fréquents débats (cf. « Les grandes écoles du bouddhisme tibétain », chap. VI).

Les anachorètes

Il arrivait que des religieux se retirent, de manière temporaire ou définitive, dans des lieux solitaires où ils pratiquaient méditation et rites tantriques. Souvent, des cellules étaient creusées dans le roc, à une certaine distance au-dessus des monastères, afin de permettre à ceux qui le désiraient de se retirer pendant plusieurs mois ou plusieurs années pour effectuer une retraite. Certains religieux décidaient de s'enfermer, parfois jusqu'à leur mort, dans une grotte dont ils muraient l'entrée. Leur seul accès avec l'extérieur était une petite ouverture devant laquelle un moine déposait quotidiennement un peu de nourriture. Lorsque celle-ci n'était pas touchée pendant plusieurs jours, on supposait que l'ermite était mort. Alors seulement, des moines pénétraient dans la grotte afin de prendre le corps pour effectuer les rituels funéraires. Cette tradition a perduré au cours des siècles.

Le tibétologue Giuseppe Tucci, qui se rendit plusieurs fois au Tibet avant l'invasion chinoise, le rappelle :

> Qu'au Tibet il y ait des hommes emmurés vivants pour plus ou moins longtemps, et même quelquefois pour toujours, n'est pas une légende : ayant creusé des grottes

dans le roc, les méditants se font emmurer à l'intérieur, ne laissant qu'une petite ouverture à travers laquelle les fidèles ou les acolytes peuvent leur faire parvenir nourriture et eau. L'ascète veut se séparer nettement du reste du monde, vivre ses extases sans être troublé dans sa solitude et réaliser ses expériences dans une atmosphère de paix sereine. (Giuseppe Tucci, *Sadhus et brigands du Kailash : mon voyage au Tibet occidental*, traduit de l'italien par Jeanne Mascolo de Filippis et Jean Mansion, Paris, Peuples du monde-Raymond Chabaud, 1989, p. 179.)

• L'ÉCONOMIE •

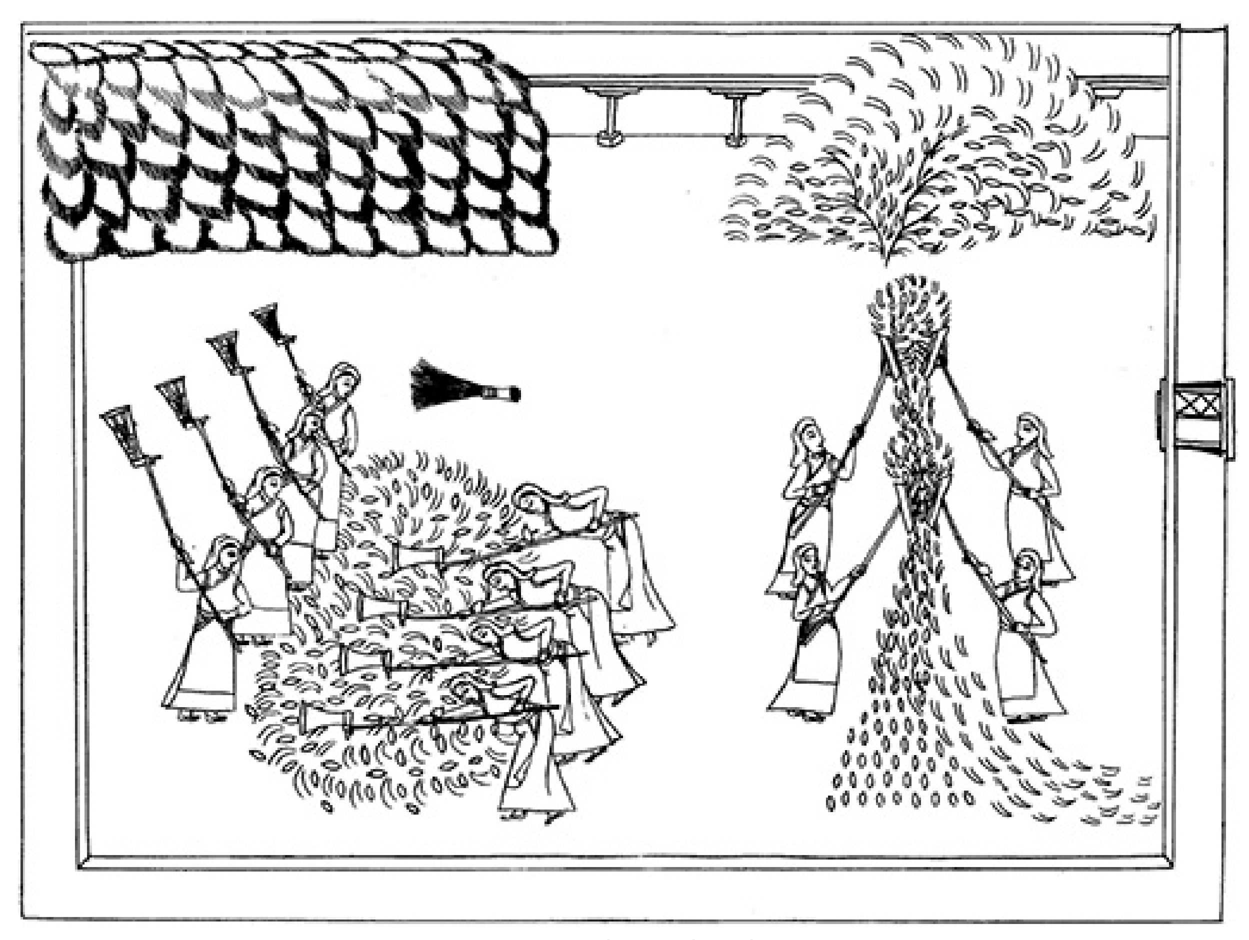
L'économie de base dérivait de l'agriculture et de l'élevage, deux activités parfois complémentaires. Le commerce, florissant à l'époque qui nous concerne, et les monastères (cf. « Les monastères », chap. VI) étaient des composantes importantes de l'économie tibétaine.

AGRICULTURE

Les conditions climatiques et environnementales très rudes limitaient la diversité des cultures dans la plupart des zones tibétaines. Les champs se trouvaient au creux des vallées et sur les premières pentes, et il n'y avait en général qu'une seule récolte par an. **L'orge était la culture principale, et pouvait être cultivée jusqu'à 4 500 m.**

C'est dans les régions les plus méridionales qu'existait la plus grande diversité. On trouvait dans les vallées du blé, du sarrasin, de la moutarde, du maïs, des fèves, du colza, des radis, des navets, des pois, et même du riz. Il faut signaler l'introduction de la pomme de terre à la fin du XVIII[e] siècle. Traditionnellement, les Tibétains n'étaient guère friands de légumes verts, qui, quoi qu'il en soit, ne poussaient qu'avec difficulté. Les fruits étaient rares, mais on trouvait des pommes et des abricots ainsi que des noix,

et les hautes régions du Ngari, à l'Ouest, étaient célèbres pour leur production de jujubes et d'abricots.



Battage et vannage (dessin de Lobsang Tenzin).

Le Dagpo était une région importante pour la culture de l'arbrisseau daphné utilisé pour la fabrication du papier (cf. « L'écriture tibétaine », chap. VII).

Les plantes médicinales étaient nombreuses et variées et la cueillette des simples était une activité très importante, surtout après l'établissement du collège médical à Lhassa au XVIIe siècle.

Grâce aux récits des missionnaires jésuites installés dans cette ville, on sait qu'au XVIIIe siècle le raisin blanc était cultivé dans plusieurs régions, notamment au sud de Lhassa, mais aussi à Bathang, dans le Kham, leur permettant la fabrication du vin de messe.

Les agriculteurs possédaient souvent quelques bêtes – vaches, *dzo* (croisement d'un yak et d'une vache), etc.. Ces pasteurs agriculteurs partageaient les divers travaux entre les membres de la maisonnée, dont certains emmenaient les bêtes aux pâturages alors que les autres s'occupaient des champs.

L'irrigation était primordiale dans un pays où les pluies étaient rares. On peut supposer que, tout comme deux siècles plus tard, les paysans en avaient la charge, non en fonction de la taille de leurs terres mais de celle de la quantité de grains qu'ils semaient.

Dans un pays comme le Tibet où il n'était possible d'obtenir qu'une seule récolte par an, le stockage était nécessaire. Les autorités gardaient généralement la part nécessaire aux semailles de l'année suivante. Le climat froid et sec du Tibet était un atout. Le stockage concernait toute la population, aussi bien les paysans que les nobles, les religieux ou les officiels.

ÉLEVAGE

Les pasteurs nomades se déplaçaient au moins deux fois par an, parfois plus, entre un campement d'hiver qu'ils quittaient au printemps et un campement d'été en plus haute altitude, souvent à peu de distance l'un de l'autre. **Les migrations suivaient des règles de droits territoriaux et respectaient les droits de pâturage des autres nomades.** Dans le cas contraire, des querelles survenaient qui pouvaient aller jusqu'à des affrontements armés.

Les pasteurs nomades possédaient des yaks, des *dri* (femelle du yak), des *dzo*, des moutons, des chèvres et des chevaux. Le yak était l'animal par excellence. Le terme « yak » est l'un des rares mots tibétains empruntés par les langues occidentales. L'animal était connu auparavant sous d'autres appellations et nous devons à Pierre Simon Pallas, un savant allemand du XVIIIe siècle

qui étudia l'animal en Sibérie, d'avoir repris le nom tibétain sous lequel il est à présent connu.

Non seulement le yak était un animal de transport (un yak chargé peut effectuer un trajet de 16 à 20 km par jour), **mais il était parfois employé pour les travaux des champs et, une fois mort, toutes les parties de son corps étaient utilisées** : la viande entrait dans une part de l'alimentation et aussi comme remède dans certaines affections ; la peau était indispensable pour faire des sacs, des reliures, des ceintures, mais aussi des coracles, ces canots extrêmement légers qu'utilisaient les Tibétains et dont l'armature était constituée de branches de saule ou de hêtre ; le lait de la femelle (*dri* et *dzo*), le beurre et le fromage (*chura*) constituaient des éléments importants du régime alimentaire des Tibétains, le beurre étant aussi utilisé dans la préparation de certains onguents ; les bouses servaient de combustible, les poils étaient tissés et le tissu utilisé pour fabriquer les tentes noires ; les cornes étaient transformées en tabatières, les queues employées comme chasse-mouches dans les cérémonies hindouistes ou bouddhiques ou comme emblème de la royauté, et la bourre servait à faire des cordes.

Les moutons procuraient la viande : les intestins et le sang étaient mangés sous forme de saucisses, un plat très prisé des Tibétains. La laine et les peaux étaient utilisées pour la fabrication des vêtements et servaient également de monnaie d'échange contre d'autres produits.

Dans les régions du Sud, contrairement aux régions septentrionales, on trouvait de grands troupeaux de porcs. Leur élevage était souvent combiné avec celui des poules (dans une chronique ancienne, un roi et un ministre font le serment de ne jamais se séparer, comme « poules et porcs »).

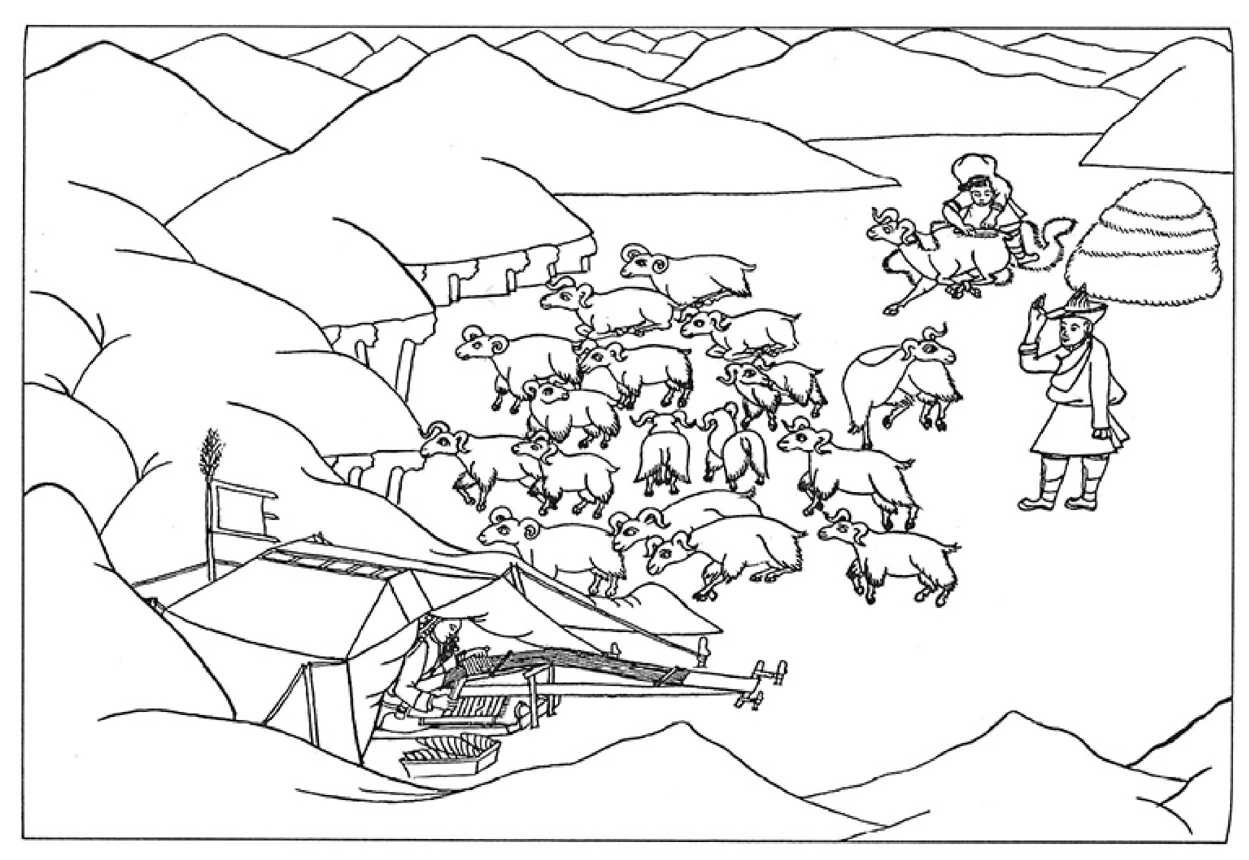
L'Amdo et le Kongpo étaient également célèbres depuis des temps anciens pour leurs élevages de chevaux.



Yaks, mouton et chèvre.

RÉPARTITION DES TRAVAUX

Le rôle des femmes était fondamental dans l'économie de subsistance. Paysannes, le ramassage des bouses, la cuisine, la traite des animaux, la corvée d'eau, le tissage et le filage, tous les travaux domestiques et la charge des enfants leur incombaient. Mais elles participaient aussi aux travaux des champs et à ceux de l'irrigation. Nomades, elles étaient chargées de la traite et fabriquaient le beurre et le fromage ; elles tissaient, s'occupaient des enfants et des besoins de la vie quotidienne.



Nomades effectuant divers travaux (dessin de Lobsang Tenzin).

Les enfants gardaient les animaux, un travail que les adultes considéraient comme peu prestigieux mais qui manifestait un signe de maturité pour celui qui était désigné.

Les hommes s'occupaient des champs, du commerce, de la tonte des animaux et de leur abattage s'ils n'avaient pas les moyens de payer une autre personne pour le faire, personne qui assumait alors le démérite entraîné par l'acte de tuer. Les animaux étaient abattus en automne, au moment où ils étaient le plus gras. Ils étaient généralement tués par suffocation afin que le sang restât dans la viande.

La présence de nombreux lacs salés, dispersés sur le plateau, permettait aux Tibétains une production de sel qui était ensuite exportée vers la Chine et l'Inde. **La collecte de sel incombait aux hommes.** Une fois par an, au printemps, ils partaient en caravanes et rapportaient cet élément vital de l'alimentation tibétaine qu'ils échangeaient contre des grains et aussi, nous dit

Desideri, contre du miel, de la cire, de la cardamome, de la prune du myrobolan et des simples. Ce dernier troc se faisait avec les Lhopa, « gens du Sud », qui pourraient être les Bhoutanais ou des peuples vivant dans ce qui est aujourd'hui l'Arunachal Pradesh (nord-est de l'Inde). Chèvres et moutons étaient généralement mis à contribution, car ils étaient plus nombreux que les yaks et pouvaient porter de 10 à 15 kg. Ce sel de lac, particulièrement savoureux mais exempt d'iode, était à l'origine d'une maladie très répandue : le goitre (cf. « La santé et les soins », chap. X).

Les hommes avaient aussi la responsabilité des expéditions vers des régions plus clémentes où s'échangeaient les produits laitiers et animaux contre du grain et des produits manufacturés.

COMMERCE

Dans un pays comme le Tibet où les diverses communautés n'avaient pas accès à tout ce qui était nécessaire à leur survie, il n'est pas étonnant que **le commerce ait été florissant. Il constituait l'une des trois occupations principales des Tibétains avec l'agriculture et le pastoralisme.**

La forme la plus courante de commerce consistait en un échange à l'intérieur du pays, une sorte de troc entre agriculteurs et pasteurs nomades pour obtenir les produits nécessaires à leur subsistance. Ainsi, les agriculteurs échangeaient avec les pasteurs nomades des grains contre du sel, de la viande et des produits laitiers.

Mais existaient aussi des échanges avec les pays extérieurs. Aux XVIIe et XVIIIe siècles, le Tibet était très ouvert au commerce extérieur même si les périodes troublées y mirent un frein et parfois l'arrêtèrent, pour le voir reprendre peu de temps après.

Le XVIIe siècle vit le développement du commerce entre le Tibet et le Népal et une mainmise des Népalais sur le commerce entre

le Tibet et ses partenaires commerciaux, Inde et Occident. Un traité signé au milieu du XVIIe siècle stipulait notamment que les Newar étaient autorisés à ouvrir à Lhassa 32 maisons de commerce bénéficiant de l'extraterritorialité, et qu'ils étaient dispensés de taxes et droits de douane. Un représentant du roi du Népal, installé à Lhassa, veillait sur leurs intérêts. Par ailleurs, **il était convenu que le Népal frapperait la monnaie pour le Tibet**, une monnaie n'ayant cours qu'à l'intérieur du pays, avec des lingots fournis par les Tibétains (cf. « Monnaie », chap. IV).

Les communautés marchandes de musulmans et aussi d'Arméniens étaient transnationales et avaient mis en place une logistique efficace permettant d'échanger très rapidement des informations et de faire circuler en toute sécurité des hommes et des biens matériels sur de vastes distances.

Les marchands musulmans étaient nombreux au XVIII[e] siècle, et le missionnaire capucin Cassiano da Macerata (1708-1791) souligne que « 56 d'entre eux tenaient des comptoirs commerciaux dans la seule ville de Lhassa ». Ils négociaient essentiellement la laine pour fabriquer les châles et commerçaient entre le Tibet, le Népal, le Cachemire et le reste de l'Inde ainsi que le Ladakh. Certains étaient même installés à Xining, ville située beaucoup plus à l'est, à la frontière avec l'Empire mandchou (dans l'actuelle province chinoise du Qinghai), une plaque tournante importante où affluaient Kalmouks, Chinois mais aussi Arméniens.

Le père Andrade qui séjourna en 1624 à Tsaparang, dans le Tibet de l'Ouest, parle de marchands cachemiri présents dans cette ville. Puis, en 1627, le père Cacela indique que, de Tsaparang, ces musulmans gagnaient les villes de Gyantsé et Lhassa pour commercer au Tibet central.

D'autres musulmans, en provenance du Gansu cette fois, s'établirent à Lhassa et Shigatsé à la fin du siècle, faisant commerce de soies chinoises et de perles. Mais les XVII[e] et XVIII[e] siècles virent d'autres marchands étrangers établis à

Lhassa : des Bhoutanais, des Mongols, des Moscovites et des Arméniens (cf. « Lhassa, ville cosmopolite », chap. II).

La Bibliothèque nationale du Portugal a conservé le registre des transactions commerciales effectuées entre 1682 et 1693 par l'Arménien Hovhannes, lors d'un long périple qui l'amena d'Ispahan au Tibet en passant par l'Inde puis le Népal. L'homme resta presque six ans à Lhassa. Il apprit la langue, fit du commerce avec les fonctionnaires gouvernementaux, les religieux bouddhistes et les marchands tibétains, cachemiri, newar et arméniens, et paya des impôts. Tout le long de la route qui l'amena au Tibet, il s'appuya sur les communautés arméniennes (notamment à Agra et Patna en Inde). À Lhassa, il séjourna chez des marchands arméniens qui s'étaient établis dans la capitale tibétaine avec toute leur famille. De là, certain d'entre eux allaient commercer à Xining.

Hovhannes, marchand arménien

Hovhannes était un marchand arménien de Julfa, un faubourg d'Ispahan qui, en 1682, établit un partenariat avec une des plus importantes compagnies arméniennes en Inde qui commerçait au Levant, en Chine et dans bien d'autres parties du monde, et avait une dépendance à Lhassa...

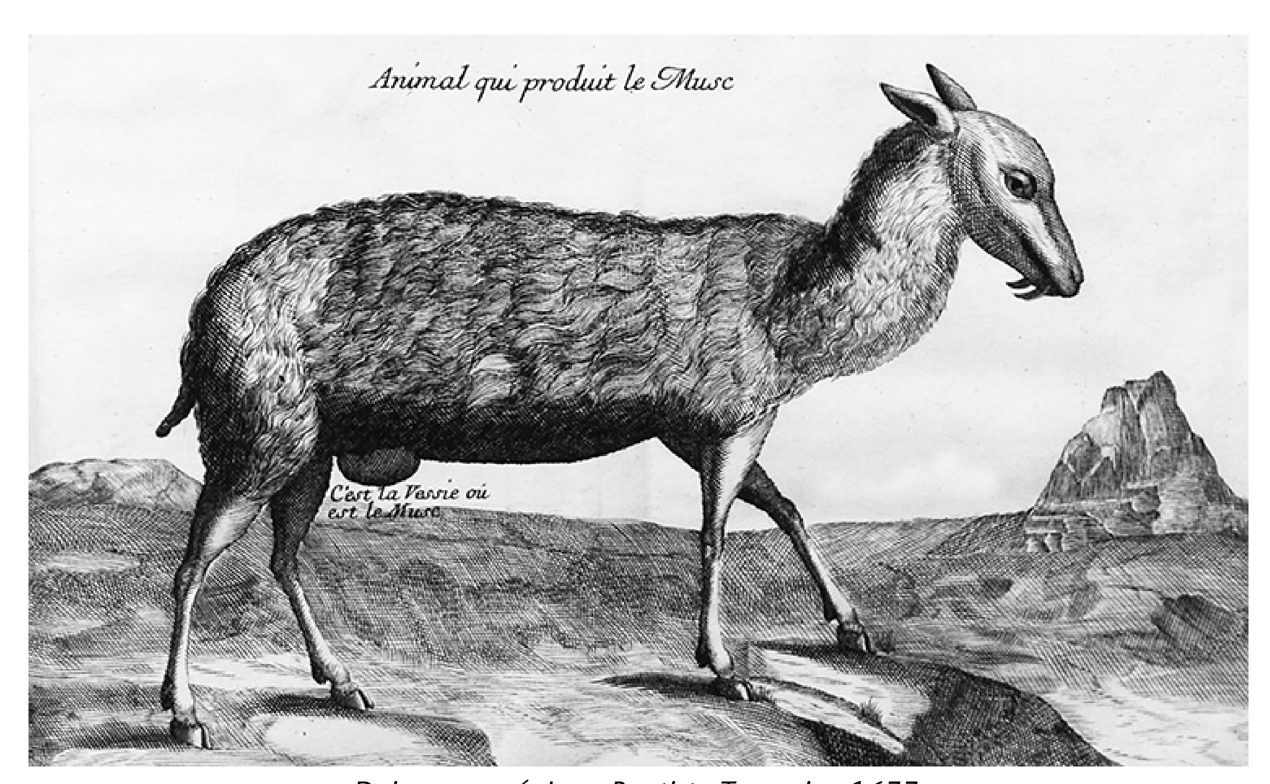
Hovhannes entra dans la branche de la compagnie de Lhassa en 1686. Dans son journal, il détaille méticuleusement ses marchandises et leur prix, ses emprunts et transmissions de fonds, etc. Il décrit la route qu'il emprunta *via* le Népal, puis Kutti, et Shigatsé. Il emportait avec lui des produits de toutes sortes dont des perles, de l'ambre et des marchandises à la pièce. À Lhassa, il rencontra des employés arméniens de ses supérieurs hiérarchiques, déjà bien établis avec leurs familles apparemment depuis plusieurs années, et habitués à commercer jusqu'à Xining. Hovhannes était en affaires – et engagé dans quelques conflits – avec ses compatriotes, avec des Newar et des Cachemiri ainsi qu'avec des Tibétains (lamas, nobles et négociants). Durant son séjour, il apprit le tibétain et lorsqu'il partit en juin 1692, il emporta avec lui un important lot de musc. (Hugh E. Richardson, « Armenians in India and Tibet », *High Peaks, Pure Earth*, London, Serindia Publicatins, 1998, p. 462.)

Exportations

Le Tibet du XVII[e] siècle exportait vers la Chine du bétail sur pied, des chevaux, du musc, de l'or, de la laine, des queues de yaks, du

borax, du sel, de l'encens, des tapis, des simples, des cornes de cerf et des peaux d'animaux. Il exportait aussi, vers le Népal et l'Inde, du fer de la région de Kutti, du papier du Dakpo dont une grande partie était envoyée au Népal, des pierres (lapis-lazuli et turquoises dont le Tibet était un modeste producteur) et du cristal de roche de la région du Yarlung.

Au XVIIe siècle, le musc en provenance du Tibet était particulièrement recherché. Cette substance provient de la sécrétion d'une glande placée sous la peau de l'abdomen du daim musqué (*Moschus moschiferus*) lorsqu'il est en rut. Le musc était très utilisé en médecine et pour la préparation des parfums. Jean-Baptiste Tavernier, marchand français qui résida en Inde de 1638 à 1668, en acheta un jour à Patna plus de 92 kg à des marchands tibétains. Il précise que les vendeurs préféraient recevoir en échange du corail et de l'ambre plutôt que d'être payés en monnaie d'or ou d'argent.



Daim musqué. Jean-Baptiste Tavernier, 1677.

Le Tibet était aussi réputé pour sa production d'or dont une partie était exportée, notamment vers le Népal, la Chine, le Bhoutan, le Sikkim, le Cachemire et le Bengale (cf. « Exploitation minière », chap. IV).

Une place à part doit être faite à cette laine particulière et très recherchée qu'est celle pour fabriquer les châles, ou laine du Cachemire. À la suite du traité de Tingmogang signé en 1684 entre le roi du Ladakh et le régent Sangyé Gyatso, traité qui marquait la fin de la guerre entre le Ladakh et le Tibet (1681-1684), les Ladakhi eurent le monopole de cette laine particulièrement douce, fine et chaude obtenue à partir d'un sous-poil duveteux prélevé sur le cou d'une chèvre qui vit dans l'ouest du Tibet, qu'ils revendaient exclusivement aux Cachemiri. Ces derniers sont célèbres depuis des siècles pour les châles qu'ils tissent à partir de cette fibre.

Importations

Les Tibétains importaient de très grosses quantités de thé venant de Chine, dont ils étaient très friands. Il est probable qu'ils l'aient découvert au début du VIIIe siècle, même si la tradition tibétaine en fait remonter l'importation au VIIe siècle, sous le règne du roi Songtsen Gampo. Mais **c'est au XIe siècle que ce commerce prit une grande ampleur**. Les principaux centres de commerce étaient Dartsedo (ch. Kangding), Zungchu (ch. Songpan) et Gyelthang (ch. Zhongdian). Le thé était acheminé en divers lieux du Tibet par des caravanes de yaks qui s'approvisionnaient dans les entrepôts de Dartsedo, où les marchands concentraient leurs balles, venues du Sichuan. Le voyage durait de longs mois. Pour assurer sa bonne conservation, le thé était compressé sous forme de briques et celui qui était de bonne qualité était envoyé à Lhassa. De là, il était ensuite acheminé vers le Ladakh d'où il était réexpédié vers le Turkestan oriental et parfois aussi le Cachemire. Celui de moindre qualité était transporté vers les régions orientales. Les Chinois, très

désireux d'avoir de bons chevaux, venaient à la frontière du Tibet pour échanger leur thé contre ces animaux.



Coolies portant des briques de thé.
Thomas T. Cooper, Travels of a Pioneer of Commerce in Pigtail and Petticoats, or an Overland Journey From China Towards India*, Londres, J. Murray, 1871.*

On comptait aussi parmi les importations, du grain, du riz, du sucre, des piments, des petits outils agricoles, du fer, du cuivre,

du laiton, des armes légères, du tabac, des textiles indiens et chinois, de l'indigo, mais aussi des pierres et des coquillages dont les Tibétains étaient très demandeurs : ambre (de Prusse orientale, Birmanie et Chine), corail (du golfe Persique, de la mer Rouge et des rives de la Méditerranée), turquoises (d'Iran), conques (de l'Inde). Les Gosain, ces pèlerins commerçants du Bengale, apportaient au Tibet du corail, des perles, mais aussi de la soie, du tabac, de l'indigo et des conques, et recevaient en retour du musc, de la poudre d'or et de queues de yak. Le cuivre dont le Tibet avait besoin pour la fabrication des statues était importé du Népal. On importait aussi de Chine des instruments de musique tels que trompettes et cymbales, de la porcelaine, des grains ainsi que de la soie. Cependant, **le Tibet était également producteur de soie à petite échelle**, confirmant peut-être l'introduction de la sériciculture par la princesse chinoise Wencheng qui fut donnée en mariage au roi Songtsen Gampo au VIIe siècle. La soie était utilisée pour la fabrication des vêtements mais aussi des écharpes cérémonielles (*kata*), marques de respect destinées aux statues, aux religieux mais aussi aux visiteurs.

Centres et routes de commerce

La route du Sud menant aux deux grands centres de commerce qu'étaient Lhassa et Shigatsé allait de Kutti à Katmandu ou bien de Kyirong à Katmandu. **Cette route**, la favorite des marchands, **permettait de se rendre de Lhassa à Kathmandu en quarante-cinq jours**. Les villes fortifiées de Kyirong et Kutti étaient contrôlées à la fois par le gouvernement de Lhassa et les rois Malla de la vallée de Katmandu (1201-1769). Lorsque le voyage se poursuivait jusqu'en Inde, il fallait traverser la plaine du Teraï où sévissait une forme très grave de paludisme qui conduisait les voyageurs à n'emprunter cette route qu'en hiver. À l'ouest, la route conduisant de Lhassa au Cachemire était extrêmement difficile.

Du Sichuan, deux routes étaient particulièrement prisées : celle conduisant de Ya'an (Sichuan) à Dartsedo (au carrefour de routes allant au Sichuan, à Lhassa et au Yunnan) et celle allant à Zungchu. Quelles que soient les routes empruntées, les dangers existaient, qu'ils proviennent de conditions climatiques (glissements de terrain, neige, etc.) ou humaines (bandits).

Les centres de commerce étaient Lhassa, Shigatsé, Tsethang au Tibet central, Chamdo, Dergé, Dartsedo (le principal) dans le Kham ; Jyekundo mais aussi Xining étaient réputés pour le commerce avec la Chine ; Kutti et Kyirong pour celui avec le Népal. Le missionnaire Desideri donne une description détaillée des transactions commerciales qui se déroulaient à Kutti où résidaient trois gouverneurs afin d'éviter toute corruption, les revenus dus aux importations représentant des sommes considérables : non seulement tout le fer dont avait besoin le Tibet passait par là mais aussi les caravanes en provenance du Cachemire, de l'Arménie, de l'Inde et du Népal. Le montant des taxes était indexé sur le poids des charges.

La route de Xining à Lhassa était un axe très important. À Xining, transitaient fourrures et cuir rouge de Russie, lingots d'argent que le Tibet achetait pour son monnayage, thé, satin, brocarts venant de Chine, qui étaient échangés contre de la laine et de l'or tibétains mais aussi de l'ambre, du corail et du musc. À cela, il faut ajouter le commerce des chevaux contre du thé chinois qui connaissait un développement tel qu'il engendra une nouvelle classe sociale dont l'influence ne pouvait être ignorée. Les Tibétains, quant à eux, payaient leurs achats en laine, bétail, sel, borax, musc, argent, poudre d'or et chevaux.

Caravanes

Les Tibétains voyageaient beaucoup, sur de très longues distances, pour le commerce et pour des motifs religieux, voire les deux. Ils **formaient de grandes caravanes qui mettaient plusieurs mois pour rejoindre Lhassa**. En provenance du Ladakh (ouest) ou de l'Amdo (nord-est), elles traversaient des régions

inhabitées et inhospitalières où régnaient les détrousseurs de grands chemins. Ces voyages étaient rendus possibles grâce à des aliments parfaitement adaptés aux dures conditions climatiques et géographiques et qui pouvaient être conservés durant de longs mois. Le militaire et explorateur Henri d'Ollone donne une description très imagée de la caravane qu'il rencontra en Amdo au début du XX[e] siècle :

> Dans la plaine à nos pieds s'avance une armée, une armée innombrable de sombres yaks et de cavaliers aux longues lances étincelantes. Leurs escadrons forment des groupes compacts qui se suivent à courts intervalles. Leur colonne descend de la crête opposée ; toujours de nouvelles masses apparaissent, sans fin.
>
> À la joie exubérante de nos hommes, nous devinons : c'est la Caravane, la grande caravane du Koukou-noor. Chargée des peaux et des fourrures échangées contre le thé qu'elle a porté, elle revient, par un hasard providentiel [...] à point nommé pour nous sauver. (Henri d'Ollone, *Les Derniers Barbares : Chine, Tibet, Mongolie*, Paris, You-Feng, 1988, p. 291.)

Par ailleurs, **tous les trois ans, une immense caravane appelée Lochag, « Hommage du Nouvel An », arrivait à Lhassa au moment du Nouvel An, en provenance de Leh, au Ladakh**. Établie à la suite du traité de Tingmogang (1684), cette mission apportait des cadeaux déterminés à l'avance et qui consistaient en une certaine quantité d'or, du safran et des tissus, mais elle devait comporter également des présents pour certains lamas. Cette caravane jouait un rôle diplomatique, rituel et commercial loin d'être négligeable et bénéficiait des corvées (*ulag*). En outre, les Ladakhi étaient logés à Lhassa et les chefs de la caravane assistaient au second jour des festivités du Nouvel An (cf. « Fêtes de Lhassa », chap. IX). Les chercheurs ne s'accordent toujours pas sur le statut de cette caravane : venait-elle apporter tribut au gouvernement de Lhassa ou bien faisait-elle partie d'un échange entre deux États indépendants ? La question reste encore ouverte à ce jour.

De son côté, **le gouvernement tibétain envoyait chaque année au Ladakh une caravane appelée Japa (litt. « homme-thé »)**, composée de 200 animaux chargés de thé et autres produits. C'était un commerce très rentable puisque ces marchands bénéficiaient aussi du service des corvées de chaque côté de la

frontière et vendaient le thé au Tibet occidental à un prix plus élevé que le prix officiel.



Caravane en marche, Hamilton Bower, Diary of a journey accross Tibet*, 1894.*

UNITÉS DE MESURE

Avant le XXe siècle, les unités de poids et mesures n'ont jamais véritablement été standardisées à l'échelle de l'aire de culture tibétaine, voire à l'échelle du Tibet central. Ainsi, même si le nom d'une unité de mesure était le même, on sait que suivant les régions et les administrations, la valeur de cette unité pouvait différer. Il n'existe pas, semble t-il, de synthèse de conversion des unités employées dans le monde tibétain, ni même de liste précise, établie à partir des documents d'archives et de la littérature tibétaine (biographies, *karchak*, etc.). De plus, en l'absence de travaux de recherches, il est très difficile d'établir des équivalences en unités de mesure du système métrique pour

la plupart des unités utilisées au Tibet, sinon très approximativement.

Concernant les XVIIe et XVIIIe siècles, on ne peut donc que dresser un tableau récapitulatif sommaire des principales unités employées pour mesurer les poids, les volumes et les distances.

Une mesure courante était le *khel*, terme auquel on accolait le nom de ce que l'on mesurait. Ainsi, une quantité de grain ou de farine était quantifiée en unité de volume appelée *drukhel* (*nékhel* dans le cas de l'orge, *drokhel* dans le cas du blé, etc.). Ce volume était mesuré avec un boisseau, nommé *bo* ou *kharu*. Au Tibet central, un *drukhel* contenait 20 *dré*, 120 *phul* ou 360 *yakhor*. Sans que l'on sache si la capacité fut la même, les unités de mesure pour le sel, appelées *tshakhel*, suivaient les mêmes divisions en *dré* et en *phul*. Au Kham, les sous-divisions du *drukhel*, dont la mesure de capacité était différente de celle du Tibet central, étaient le *sho* (1/4 de *drukhel*) et le *dong* (1/40e de *drukhel*).

La mesure des liquides, telle l'huile, se faisait dans des mesures de capacité en cuivre, suivant les unités *khel*, *dré* et *phul*.

Le thé était généralement mesuré en paquet de briques, appelé *jakhordruk*. Un *jakhordruk* contenait 4 *bagchen* ou 16 *bagchung*.

Une quantité de beurre pouvait être exprimée selon deux unités de poids distinctes, appelées *markhel* ou *marsang*. La première était sous-divisée en *nyak* (1/20e) et en *por* (1/80e), alors que la seconde se faisait selon les mêmes sous-divisions que pour la mesure du poids des métaux, le *sho* et le *sewa*.

La mesure de l'or ou de l'argent était évaluée selon l'unité de poids appelée *sang* dont les sous-divisions étaient mesurées en *sho* (1/8e), en *sewa* (1/64e) ou en *nédru* (6 grains d'orge pour 1 *sewa*).

La mesure de distance se faisait soit en suivant le système chinois des *li* (tib. *lébar*) pour les longues distances, soit selon les unités de longueur tibétaines, influencées par le système indien dérivé du *Tantra de Kalachakra*. Selon ce dernier, un *sormo* (un

pouce) équivaut à la longueur de 6 ou 7 grains d'orge. Un *tru* (une coudée) équivaut à 24 *sormo*, et un *shudom* mesure 4 *tru* (une brasse). Selon les sources, il faut 200 ou 500 *shudom* pour faire 1 *gyangdrak* et 4 *gyandrak* pour obtenir 1 *pagtshé*.

MONNAIE

Contrairement aux Européens, **les Tibétains (tout comme les Népalais et les Chinois) n'utilisèrent pas l'or pour leur monnaie,** et aucune monnaie métallique ne fut fabriquée au Tibet avant la seconde moitié du XVIIIe siècle. Depuis le milieu du XVIIe siècle, la monnaie tibétaine était frappée au Népal avec de l'argent en lingots que fournissait le Tibet, un choix que les Tibétains comme les Népalais expliquaient par des motifs religieux mais qui était consécutif à un accord qui leur avait été imposé.

Le privilège de la fabrication de la monnaie tibétaine fut accordé au roi de Kathmandu, puis fut étendu à celui de Bhagdaon pour rester le monopole de ce dernier. Les rois Malla touchaient une commission de 12 % (4 % sur le travail et 8 % sur l'alliage). En 1720, les empereurs mandchous envoyèrent au Tibet des garnisons de soldats (plus de 10 000 hommes) qui apportèrent avec eux, sous forme de lingots d'argent, leur solde pour cinq années, ce qui eut des conséquences graves relevées par Desideri :

> Seul celui qui connaît les richesses de l'empereur de Chine peut imaginer la quantité d'armes, de munitions, d'instruments de guerre et d'animaux fournis pour cette énorme armée. Je n'en donnerai qu'un exemple : à chaque officier et à chaque soldat fut accordé cinq années de solde payées aussitôt [...] Peu de temps après que les Chinois furent entrés au Tibet pour la seconde fois, le vaste royaume fut inondé d'argent, lequel diminua tant de valeur qu'il fallut des décrets répétés et des châtiments sévères pour contraindre les gens à l'accepter en paiement.

Cette masse considérable d'argent fut envoyée au Népal pour frapper des pièces, les *tamka*. Durant plusieurs décennies, cette monnaie, en dépit d'une basse teneur en argent, fut acceptée

par les Tibétains. Mais lorsque les Gurkha, qui avaient conquis le Népal, décidèrent de leur racheter la monnaie fournie par les rois Malla à un taux dévalué, une révolte éclata. À la suite des guerres avec les Népalais et de l'intervention chinoise, un traité signé en 1792 mis fin au privilège népalais de la fabrication de la monnaie. Il faut noter que cette monnaie fabriquée au Népal n'a été utilisée qu'à l'intérieur du Tibet et a conservé la même unité de mesure durant de très longues périodes.

Pour les périodes antérieures à la fin du XVIII[e] siècle, certaines monnaies étrangères avaient cours au Tibet, mais les paiements et les salaires se faisaient majoritairement à partir de marchandises communes.

EXPLOITATION MINIÈRE

Le Tibet est un pays riche en ressources minières, et contrairement à ce qui a souvent été écrit ou dit sur la prohibition de creuser le sol pour des motifs religieux, **les Tibétains exploitaient certaines mines même si les raisons religieuses étaient un frein à cette exploitation**. Au XV[e] siècle déjà, les textes nous disent que le yogi Thangtong Gyelpo se rendit au Kongpo afin de collecter le fer nécessaire pour forger les chaînes dont il avait besoin pour la construction des ponts. Cette région devint sa principale source d'approvisionnement, mais il en découvrit aussi dans le sud du pays. De même, aux environs de 1445, Chökyi Drönma, sa parèdre mais aussi la première dans la lignée de réincarnations féminines des Dorjé Pakmo (cf. « Le clergé », chap. IV) au Tibet central, s'était rendue dans cette même région pour réunir une grosse quantité de fer.

Le père Orazio della Penna (1680-1745) mentionne l'existence de mines de cuivre, de fer, de soufre, d'acide sulfurique, de borax et de sel gemme mais aussi d'or dans la région du Tibet central, du Dakpo, du Kongpo et du Kham, cette dernière région

ayant également des mines d'argent. À son tour, Samuel Turner signale des mines de plomb, de cinabre, de cuivre et d'or sur la route allant de Shigatsé au Ladakh et au Cachemire. Il reconnaît cependant que le plomb étant un matériau qui n'entre pas dans la composition des objets d'utilité courante, les mines n'étaient pas exploitées, alors que le cuivre était nécessaire à la fabrication des statues. **Le Tibet était aussi réputé pour sa production d'or.** Beaucoup de choses ont été écrites sur l'or au Tibet depuis le texte d'Hérodote (Ve siècle av. J.-C.), qui mentionnait les fourmis chercheuses d'or du pays des Indiens : « Cet or que les Indiens possèdent en abondance et sur lequel ils prennent de quoi payer au roi le tribut en poudre d'or [...], ils l'obtiennent de la façon que je vais dire [...] En creusant leurs trous, ces fourmis ramènent du sable à la surface [...] Or le sable qu'elles remontent contient de l'or, et c'est lui que les Indiens s'en vont chercher dans le désert. » Cette histoire a eu la vie dure et au fil des ajouts, des corrections, des transformations, l'identité des fourmis chercheuses d'or et la localisation de leur pays a varié jusqu'à devenir le Tibet, une attribution récente puisqu'elle date du XIXe siècle.



Les fourmis chercheuses d'or.
D'après Jean de Mandeville, Le Livre des merveilles du mond*e,*
Paris, 1481.

La plus grande partie de l'or venait de l'orpaillage mais il existait également des mines. **Tous les voyageurs des XVIIe et XVIIIe siècles, notamment Grueber, d'Orville, Bogle, Turner ou Desideri, ont mentionné la richesse en or du Tibet, généralement sur la base de ouï-dire** : « Dans les vallées au pied des montagnes, et aussi près des fleuves, les indigènes trouvent pas mal d'or, non pas sous forme de grosses pépites, mais sous forme de poudre d'or. » Desideri explique que les Tibétains l'obtiennent en creusant un trou dans lequel ils jettent du sable et de la terre, auxquels ils ajoutent des mottes de terre. Puis ils versent dessus une grosse quantité d'eau qui, en s'écoulant, entraîne terre, sable et petits cailloux et la poudre d'or reste prise dans l'herbe rugueuse des mottes. Plus tard, le père Huc confirmerait aussi la richesse du sous-sol en or et en argent. Les orpailleurs étaient nombreux, l'exploitation étant libre tant que l'on payait une petite redevance au gouvernement de Lhassa. Cependant, l'orpaillage permettait juste de survivre.

Lorsque l'or ne se trouvait pas dans le sable des cours d'eau, l'exploitation était plus difficile, les techniques d'extraction

étant archaïques et les sites abandonnés dès qu'un incident se produisait, incident qui, pour les Tibétains, était le signe de la colère des dieux du sol.

La poudre d'or servait à payer les achats de produits nécessaires, mais elle était aussi utilisée à des fins religieuses (offrandes, dorure de statues, de toits de monastères, *stupa*, etc.), pour la fabrication de bijoux, et de petites quantités d'or pouvaient être utilisées dans la pharmacopée. L'or était aussi considéré comme une substance purificatrice ; il existait une thésaurisation privée ainsi qu'une exportation.

CHASSE

En dépit de l'interdit bouddhique de tuer tout animal et aussi de la protection que le dieu du terroir (*yüllha*) accorde, selon les Tibétains, aux animaux qui vivent sur son territoire, ces derniers chassaient. Ils chassaient par nécessité économique, pour la viande, et dans ce cas préféraient tuer un gros animal plutôt que de nombreux de petite taille (yaks sauvages ou *drong*) afin de ne pas se créer un trop mauvais *karma*. Ils chassaient aussi pour les peaux (léopard des neiges, loup, renard, loutre...) : à l'époque qui nous intéresse, comme dans les siècles qui ont suivi, les pelisses (*chuba*) comme les chapeaux étaient généralement bordés de fourrure. Chasser permettait aussi aux nomades de protéger leur bétail des prédateurs, et pouvait apporter un complément financier, avec la vente du musc ou des peaux.

Il y avait aussi des chasses rituelles comme celle qui existait chez les Sharwa de l'Amdo. Chaque année, à l'automne, une chasse collective aux grands herbivores (cerf ou mouton sauvage) était organisée. Une fois l'animal abattu et dépecé sur place, les chasseurs mangeaient le foie et le cœur et se partageaient la viande, mais la tête et la peau revenaient à celui qui avait tué l'animal. Ces chasses-là apportaient non pas un

bienfait économique, non pas de la viande, mais le renom pour celui qui avait mis à mort l'animal.

Il faut cependant garder à l'esprit que l'immensité du Tibet, sa faible densité de population et la technologie rudimentaire de fabrication des armes à cette époque (arc et flèches, lances, épées, couteaux) faisaient que l'impact de la chasse sur la faune sauvage était mineur.

ARTISANAT

Aux diverses activités artistiques qui existaient au Tibet (cf. « Les arts », chap. VIII), il faut ajouter des activités artisanales dans différents domaines, dont une partie était effectuée dans les demeures.

L'or, mais aussi l'argent et le cuivre étaient employés dans la réalisation d'objets rituels, d'objets du quotidien et de bijoux. Qu'elles soient ciselées ou travaillées au repoussé, les théières en cuivre et en argent étaient décorées avec finesse. Il en était de même des verseuses pour la bière d'orge ou des grandes louches dont le manche était très souvent magnifiquement ouvragé. Dès le XVIIIe siècle, les orfèvres de Shigatsé acquirent une grande réputation dans ce domaine.

Les coupes et bols, objets de première importance au Tibet, comportaient, pour les plus beaux, des couvercles d'argent ciselés parfois accompagnés d'un socle s'ouvrant comme un lotus.



Coupe

Des forgerons travaillaient aussi le fer (épées, couteaux, aiguilles, outils pour l'agriculture). Les principaux centres de cette activité étaient Dergé, Chamdo et Reo-Chi, dans le Kham ; Tsedong, Tanag et Gyantsé, au Tibet central.

Le papier était de fabrication artisanale (cf. « L'écriture tibétaine », chap. VII), tout comme le tissage.

Certaines régions étaient particulièrement renommées pour leurs spécialités : Tsethang pour sa laine si fine qu'elle rappelait la soie, ou Gyantsé pour ses étoffes de laine réputées dans tout le pays.

Les objets en porcelaine étaient essentiellement importés de Chine, mais il existait cependant une petite production épisodique et dispersée qui attestait d'un certain niveau technique, par exemple dans des ateliers dirigés par le X[e] Karmapa, Chöying Dorjé (1604-1674). Les poteries étaient souvent très belles. Un site tel que Dranang, au Tibet central, était connu pour sa porcelaine mais aussi sa poterie.

De formes extrêmement simples, le mobilier tibétain se distinguait par la richesse de ses décorations. Outre des motifs sculptés sur certaines parties, un meuble comprenait généralement des peintures représentant des fleurs, des symboles de bon augure ou des motifs géométriques. Ce mobilier était souvent pliable et relativement léger, ce qui permettait aux Tibétains de le transporter aisément lorsque de grands pique-niques étaient organisés (cf. « Fêtes populaires », chap. IX).

À partir du XVIIe siècle, dans les centres urbains importants tels que Lhassa, Shigatsé ou Chamdo, les artisans furent regroupés en guildes appelées « Maisons des artisans » (*zokhang*). À Lhassa, les métallurgistes et sculpteurs d'argile étaient réunis dans un bâtiment du village de Shöl, au pied du Potala. Les artisans de Lhassa étaient redevables de trois mois de travail pour le gouvernement et ne recevaient alors que leur nourriture.

LES TIBÉTAINS

V

LE TEMPS

Aux XVIIe et XVIIIe siècles, les Tibétains avaient une conception du temps qui dérivait de celle de l'Inde et du bouddhisme. Contrairement à l'Occident où l'on considère qu'il s'écoule sous une forme linéaire, **le temps pour les Tibétains se déroule sous une forme cyclique, selon des successions de périodes plus ou moins longues (*kalpa*) se renouvelant éternellement**.

Nous avons fort peu de renseignements sur la manière dont les Tibétains mesuraient le temps à l'époque qui nous concerne. Mais l'on sait, par les sources tibétaines, que le temps pouvait se mesurer en « tasses de thé ». Dans sa biographie, le Ve Dalaï-Lama compte le temps écoulé en fonction de celui que demande l'absorption d'une ou de plusieurs tasses de thé. Il estime ainsi discuter avec un grand érudit chaque jour « durant environ cinq à six tasses de thé ».

On peut penser que la méthode traditionnelle des nomades pour mesurer l'heure est restée la même durant des siècles : ils suivaient la lumière du soleil entrant par le puits de lumière de la tente et disposaient ainsi d'un cadran solaire où l'indicateur de temps était la lumière elle-même, plutôt que l'ombre d'un objet éclairé par le soleil, comme en Occident.

On sait aussi qu'existaient des horloges à eau, ce qui est prouvé par le terme utilisé en tibétain pour désigner l'heure : *chutshö*, « l'heure [donnée par] l'eau ». Mais aucune des sources utilisées n'a apporté de renseignements supplémentaires.

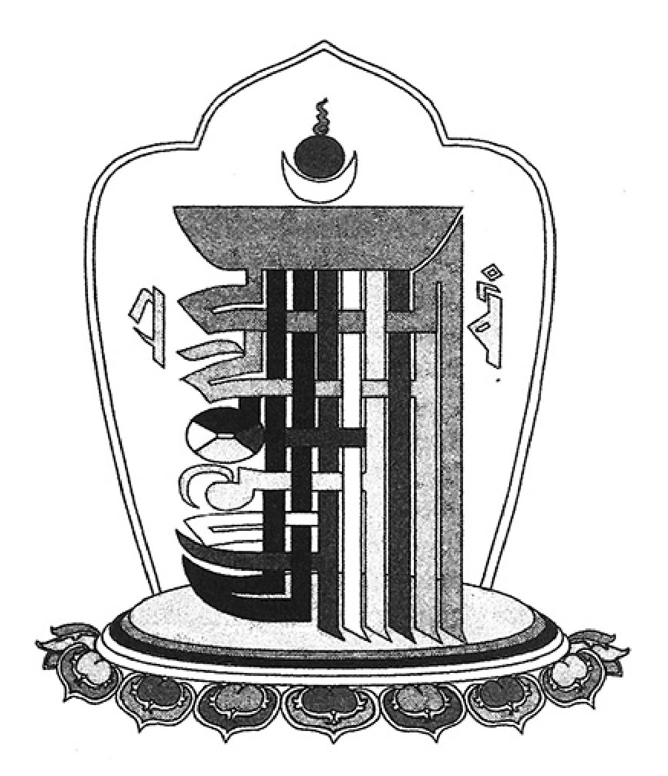
ASTROLOGIE ET ASTROLOGUES

L'astrologie tibétaine est non seulement une technique divinatoire, mais elle permet aussi de calculer les cycles du temps. Au Tibet, elle est l'une des cinq sciences secondaires, traditionnellement enseignée avec la médecine, l'une des cinq sciences majeures (cf. « La littérature bouddhique », chap. VII). Elle a toujours joué un rôle important dans la vie des Tibétains.

D'après la tradition, la princesse chinoise Wencheng, épouse du roi tibétain Songtsen Gampo (cf. « Le Tibet avant le XVIIe siècle », chap. I), aurait apporté avec elle au VIIe siècle les principes de l'astrologie chinoise (*nagtsi*, ou astrologie noire). Ce savoir aurait été, par la suite, combiné à celui de l'astrologie indienne (*kartsi*, ou astrologie blanche), parvenue au Tibet notamment au travers du *Tantra de Kalachakra*, « Tantra de la roue du temps » et du *Svarodaya tantra*, ou « Lever des voyelles », commun aux hindous et aux bouddhistes et issu de la tradition shivaïte. L'astrologie chinoise est fondée en particulier sur un « carré magique » de neuf chiffres disposés sur trois lignes (*méwa*) et huit trigrammes (*parkha*). L'astrologie indienne, elle, s'appuie essentiellement sur des calculs mathématiques et l'astronomie.

Dans l'astrologie tibétaine, on définit la durée par « six périodes de respiration » ou *chusang*, 60 *chusang* étant égaux à un *chutshö* et 60 *chutshö* à un jour solaire de 21 600 respirations.

L'astrologue (*tsipa*) était un religieux ordonné ou un religieux de village qui intervenait dans tous les événements importants tels que naissance, mariage, maladie, mort, mais aussi départ en voyage, réalisation d'une transaction commerciale, etc. Dans les monastères, il était chargé de déterminer les dates favorables pour les rituels et d'établir le calendrier des fêtes religieuses.



Dessin du mantra*-symbole de Kalachakra.*
D'après Philippe Cornu, 2001.

CALENDRIER

L'année tibétaine, composée de douze mois lunaires, a une durée différente de celle de l'année solaire. Les mois comportent environ 29,5 jours solaires et correspondent aux lunaisons, ce qui est confirmé par le fait que le même terme tibétain, *dawa*, désigne aussi bien la lune que le mois. Une année lunaire comporte 354 jours, soit environ 10 jours de moins qu'une année solaire (365,24 jours), ce qui conduit à inclure un mois intercalaire tous les trois ans afin de s'aligner sur le calendrier solaire.

Le temps fut d'abord calculé selon un système de cycles de douze années. Chaque année était associée à l'un des douze animaux de l'astrologie chinoise (rat, bœuf, tigre, lièvre, dragon, serpent, cheval, mouton, singe, coq, chien et porc), animaux également utilisés pour désigner les douze mois de l'année et les

douze périodes de deux heures d'une journée. Les Tibétains adoptèrent par la suite le système cyclique chinois de soixante ans (*rabjung*) dans lequel le nom d'un des cinq éléments (bois, feu, terre, métal et eau), chacun divisé en mâle et femelle, fut ajouté à chaque animal, donnant ainsi une série de combinaisons qui marquent les années du cycle. Le premier cycle de soixante ans commença en 1027, année de l'introduction au Tibet du système philosophique de Kalachakra.

Dans le vocabulaire populaire, les mois n'ont pas de nom particulier et sont désignés par leur numéro (janvier = premier mois ; février = deuxième mois, etc.). Chaque jour est gouverné par une planète, un élément astrologique commun à l'Inde, la Chine mais aussi l'Occident :

Lundi	Le jour de la Lune (*dawa*)
Mardi	Le jour de Mars (*mikmar*)
Mercredi	Le jour de Mercure (*lhakpa*)
Jeudi	Le jour de Jupiter (*phurpu*)
Vendredi	Le jour de Vénus (*pasang*)
Samedi	Le jour de Saturne (*penpa*)
Dimanche	Le jour du Soleil (*nyima*)

Dans la littérature, les savants préfèrent utiliser les traductions des noms de mois indiens.

Le calendrier tibétain était établi chaque année par les astrologues. Il s'apparente à une sorte d'almanach en ce qu'il indique les jours favorables ou défavorables à l'accomplissement de telle ou telle activité, et précise si l'année comporte un mois intercalaire. Il joue un rôle fondamental dans l'organisation des rituels mais également dans les activités agricoles, sociales ou commerciales et dans toute prise de décision importante. Une attention particulière était portée au caractère faste ou néfaste du jour, ce qui conduisait à la suppression de certains jours néfastes et au doublement d'un jour faste.

DIVINATION

La divination (*mo*) a toujours joué un rôle prépondérant dans la vie des Tibétains et intervenait à tout moment important de la vie : naissance, maladie, mariage, funérailles, etc. Généralement on s'adressait à des devins, souvent des religieux errants, mais aussi à des moines, lamas ou réincarnés, bien que ces pratiques soient controversées au sein du clergé. Il arrivait que l'on fasse appel à des laïcs ayant des connaissances sur le sujet, ou même que la personne concernée utilise son rosaire pour avoir une réponse rapide en cas d'urgence. **Les techniques de divination étaient nombreuses et variées** : on pouvait pratiquer une divination avec son rosaire, au moyen de cartes, ou à l'aide de dés ou de flèches. La divination par le miroir était connue, ainsi que la scapulomancie, la numérologie et l'interprétation des rêves ou des présages à partir des cris des corbeaux, etc. On pouvait également recourir à un médium (*lhawa*, *pawo*, *pamo*).

Médiums locaux et oracles d'État

Au Tibet, les divinités considérées comme des « protecteurs du monde phénoménal » « descendent » (*bab pa*) sur des médiums de sexe féminin ou masculin et s'expriment par leur bouche, lors d'une « transe ». Leur objet rituel est généralement un miroir.

Les oracles d'État ont toujours joué un rôle considérable au Tibet, et les XVIIe et XVIIIe siècles n'ont pas fait exception. Ces oracles étaient des religieux qui, ayant été choisis par la divinité, recevaient un entraînement particulier avant d'être intronisés. **Le plus célèbre d'entre eux était l'oracle de Néchung** – dont la résidence se trouvait en contrebas du monastère de Drépung (cf. « Les monuments de Lhassa », chap. II) – et sur lequel « descendait » le dieu Pehar, un important protecteur de l'école

géluk. Néchung devint oracle d'État au temps du Ve Dalaï-Lama. La caractéristique principale du costume des oracles d'État était un casque si lourd qu'ils ne pouvaient le porter qu'en état de « transe ». Durant la séance, ils proféraient des paroles que des assistants notaient puis interprétaient. On faisait appel à eux dans de nombreuses situations (maladies, mais aussi problèmes politiques) et leurs avis étaient généralement suivis. Leur rôle était donc crucial dans la conduite des affaires politiques et religieuses du gouvernement. Ainsi, l'oracle de Néchung fit partie du cortège qui accompagna le V[e] Dalaï-Lama en Chine et ce dernier le consultait de manière régulière.

LES ÂGES DE LA VIE

NAISSANCE

Dans le monde tibétain, la conception d'un enfant est considérée comme résultant de la conjonction de trois causes premières : le sperme du père, le sang de la mère – évacué par la menstruation s'il n'y a pas eu fécondation –, et un flux de conscience (*namshé*) destiné à une réincarnation.

Selon le *Gyüzhi*, le « Quadruple Traité » (cf. « Les sciences connexes », chap. VII), le texte principal de médecine tibétaine, c'est le rapport quantitatif du sperme et du sang maternel qui détermine le sexe de l'enfant :

> Le sperme en plus grande quantité [que le sang], ce sera un garçon. Le sang menstruel prépondérant, ce sera une fille. Les deux en quantités égales, ce sera un ambisexué [maning]. De leur division naissent des jumeaux. Du sperme paternel naissent les os, le cerveau et la moelle épinière. Du sang menstruel maternel naissent la chair, les organes pleins et les organes creux. De l'esprit [manas] lui-même naissent les perceptions sensorielles. De l'élément terre naissent la chair, les os, le nez et les odeurs. (Fernand Meyer, *Gso-ba rig-pa* : le système médical tibétain, Paris, CNRS Éditions, 1982, p. 111.)

Toujours selon les sources savantes, c'est l'enfant qui engage le processus de la naissance, poussé par l'inconfort qu'il est

supposé ressentir à la trente-huitième semaine dans l'utérus, qui lui apparaît comme une prison malodorante et noire.

Les enfants sont ardemment désirés au Tibet. Si un garçon était préféré, entre autres raisons parce que la voie monastique lui était ouverte mais aussi parce que c'était un fils qui reprenait la maison, les filles n'en étaient pas moins bien accueillies. **La mortalité infantile était extrêmement élevée, tout comme celle des parturientes, non seulement à cause du climat très rude, mais aussi du fait du manque d'hygiène.** Fermières ou pasteurs nomades, les femmes travaillaient pratiquement jusqu'au moment de l'accouchement et reprenaient leurs activités deux ou trois jours après. Seules les femmes de la noblesse se reposaient après la mise au monde. La femme donnait naissance en position accroupie, aidée par des parentes qui l'assistaient. On faisait généralement appel à un lama de village ou à un exorciste pour les prières et les talismans. Une cérémonie de purification durant laquelle on brûlait du genévrier (*sang*) était effectuée quelques jours après la naissance afin de purifier le nouveau-né, ses proches et la maison des souillures de l'accouchement. Alors seulement, amis et parents rendaient visite à la mère et apportaient cadeaux comestibles et écharpes cérémonielles (*kata*). Une cérémonie beaucoup plus importante avait lieu une dizaine de jours après la naissance : l'astrologue dressait alors l'horoscope du nouveau-né et choisissait ses noms en fonction de la date, de l'heure et de la conjonction lunaire au moment de sa venue au monde. Les Tibétains comptent l'âge d'un individu à partir de sa conception et non de sa naissance.

Mariage

On ne peut donner une description unique du mariage au Tibet, les différences entre régions, classes sociales et conditions de vie étant grandes. **Une des caractéristiques du Tibet était de connaître toutes les formes d'union** : monogamie (la plus

courante), polygynie – généralement sororale (un homme épouse plusieurs sœurs) et polyandrie – généralement fraternelle (une femme épouse plusieurs frères). C'est cette dernière forme de mariage, pourtant pas la plus répandue, qui a particulièrement frappé les voyageurs tel le père Desideri qui en donne une description outragée :

> Nous abordons maintenant la détestable et abominable coutume qui consiste, pour le frère aîné, à mettre le beurre sur la tête de la jeune fille, faisant de lui le mari légal. [Cependant] il exécute ce rite non seulement pour lui mais pour tous ses frères, grands ou petits, hommes ou jeunes garçons, et [la jeune fille] est reconnue et se considère comme l'épouse légitime de tous [...]. Une des raisons invoquées pour cette coutume des plus odieuses est la stérilité du sol et la faible quantité de terres [...]. Une autre raison [...] est la prédominance des hommes. (Ippolito Desideri, *An Account of Tibet, op. cit.,* p. 192.)

La polyandrie est généralement expliquée par des raisons d'ordre économique : dans un pays comme le Tibet, où la terre arable est rare, ces unions évitaient la fragmentation des propriétés et des biens. Cela explique que cette forme de mariage ait été plus fréquente parmi les agriculteurs détenteurs de terres que chez les pasteurs nomades ; mais elle existait chez les nobles comme chez les roturiers, chez les fortunés comme chez les pauvres. Une autre idée avancée est qu'il s'agissait d'une solution à la mortalité infantile plus élevée chez les filles que chez les garçons, et aussi que cette coutume permettait la présence constante d'un homme à la maison : la tradition voulait que celui qui était sur place laisse ses bottes à l'extérieur, indiquant ainsi sa présence. Dans une union polyandre, les enfants, quel que soit leur père biologique, étaient considérés comme la progéniture du fils aîné, le chef de maison, avec qui l'union avait été réalisée.

Un père veuf pouvait s'associer à l'union de ses fils, et un fils épouser sa belle-mère (la femme de son père qui n'était pas sa mère).

La coutume du lévirat de cadet (remariage de l'épouse avec le frère cadet du défunt) est attestée au Tibet. Était-ce une pratique courante ? Les informations sur le sujet sont trop rares pour pouvoir généraliser.

La résidence était patrilocale, mais si une famille n'avait que des filles, elle invitait un homme comme mari-gendre (*magpa*), et il devenait alors l'héritier des biens de sa belle-famille. Sa situation était ingrate et souvent difficile à gérer.

Il n'y a guère de sources donnant les prescriptions matrimoniales au Tibet aux XVIIe et XVIIIe siècles, et la prudence s'impose car on ne saurait étendre au pays entier des faits ou des règles observés dans telle région ou telle autre. Les conditions économiques jouaient un rôle important dans le choix d'un conjoint. Ce choix devait respecter à la fois une endogamie de classe et une exogamie de clan. Appartenir à la même lignée patrilinéaire (*rügyü*) est rendu en tibétain par l'expression « partager le même os », alors que la chair est dite venir de la mère.

En règle générale, il était interdit d'épouser une personne de la parentèle d'ego sur sept générations du côté paternel et trois à cinq générations du côté maternel, ce qui constituait une difficulté vu la faible densité de la population. Cependant, selon le père Desideri, si une union entre parents de « même os », partageant donc un ancêtre commun, était formellement interdite, celle avec un parent au second degré du côté maternel était possible. Ainsi, un mariage avec un cousin issu de germain du côté maternel aurait été possible.

On peut distinguer trois formes de mariage : le mariage par « consentement mutuel », celui par arrangement – dont la forme la plus élaborée se rencontrait dans la noblesse – et le « mariage par vol ».

Alors que la religion pénétrait la plupart des activités de la vie quotidienne, **lors du mariage, le rôle du religieux, tout comme celui du représentant de l'État, était quasi inexistant.** C'était une affaire laïque qui, comme partout ailleurs, créait une alliance entre deux familles.

Pour de nombreux Tibétains, le mariage consistait simplement à s'installer ensemble avec l'accord des parents. Le mariage par

arrangement (souvent réservé à des personnes ayant des biens) soulignait l'autorité totale des parents, alors que le « mariage par vol » laissait aux jeunes gens, dans certains cas, leur part de choix, mais pouvait, dans d'autres cas, être qualifié de mariage forcé.

Mariage par « consentement mutuel »

Cette forme d'union décrite par le voyageur anglais Samuel Turner ne laissait cependant guère de choix à la jeune épouse. **L'aîné des frères, nous dit-il, avait le droit de choisir sa future femme, et quand il avait trouvé celle qui lui convenait, il faisait sa demande auprès de ses parents, la jeune femme n'ayant pas son mot à dire.** Si la proposition était acceptée, un jour était fixé pour le départ de la jeune femme chez son époux. On invitait les parents des deux familles pour trois jours de festins et de danses qui signaient le mariage. Selon Turner, le « consentement mutuel » était regardé par les Tibétains comme la seule condition nécessaire pour rendre le mariage valable. Aucune cérémonie n'avait lieu au temple et aucun religieux n'était présent. Il arrivait aussi que des jeunes gens qui désiraient s'installer ensemble reçoivent l'accord des parents.

Mariage par arrangement

Ce type de mariage requérait une succession d'étapes qui se déroulaient sur un temps assez long. L'astrologie y jouait un rôle de premier plan : il était nécessaire que les horoscopes des deux partenaires pressentis soient compatibles pour que les négociations, menées par un médiateur (*barmi*) envoyé par la famille du fiancé, commencent. Celui-ci entrait en contact avec les parents de la jeune fille et négociait le montant de la dot et les cadeaux que le fiancé devait apporter, ainsi que le « prix du lait de la mère » (*nu rin*), manière de la rembourser pour avoir nourri la future épouse. La jeune fille n'avait pas son mot à dire. Si ses parents accédaient à la demande, ils acceptaient la « bière de demande » (*long chang*). Parfois, un contrat de mariage était

établi, ce qui sous-entendait que les familles possédaient des biens.

La date du mariage était décidée par l'astrologue. La veille du départ, les envoyés du mari arrivaient chez la fiancée et passaient la nuit à festoyer. Le matin, la jeune fille se parait des vêtements et bijoux qu'elle avait reçus et prenait congé des divinités familiales. Des rituels étaient exécutés afin que la fiancée n'emporte pas la « bonne fortune » (*yang*) de sa maisonnée (cf. « Croyances et rites indigènes », chap. VI). Dans la cour, une jument pleine, symbole de fertilité, attendait la future épouse. Avant qu'elle ne la monte, **un des envoyés du fiancé glissait une flèche décorée de rubans de cinq couleurs différentes dans l'encolure de la jeune fille. C'était le signe que la jeune femme appartenait dorénavant à la famille de son époux.** Le cortège nuptial se composait d'envoyés du mari et de proches de la jeune fille. En tête chevauchait un tantriste vêtu de blanc, monté sur un cheval de même couleur. Il portait un diagramme astrologique pour écarter les esprits malfaisants. À leur arrivée, les portes de la maison du futur époux étaient closes et ne s'ouvraient qu'après un échange de chants ou d'énigmes qui était une véritable joute oratoire. Ces chants traitaient de l'ordre cosmique, du paysage, de la faune, et célébraient souvent la précellence de certaines parties de la maison ainsi que des participants. Ils contenaient de nombreuses métaphores et expressions énigmatiques. Après seulement commençaient festin et réjouissances.





Les différentes étapes d'un mariage par arrangement dans la région de Kyirong (Tsang).
Peintures réalisées par Gompo (1982).
Collection Katia Buffetrille.

« Mariage par vol » (*bagma kuwa*)

Cette forme de mariage, courante parmi les communautés périphériques, est sous-tendue par des notions très différentes qui vont de l'inclination mutuelle à la capture parfois violente. Dans tous les cas, ce mariage correspondait à un vol de femme puisqu'elle était enlevée à son clan. Les parents étaient tenus dans l'ignorance de ce qui se tramait et mis devant le fait

accompli. Si, dans certains cas, cette forme d'union était utilisée par des jeunes gens qui s'aimaient et refusaient le mariage proposé par leurs parents, dans d'autres, des pressions parfois très violentes pouvaient être exercées à l'encontre de la jeune fille afin qu'elle accepte l'union. La société avait pris en compte ce type de mariage et prévu des solutions pour éviter au maximum les vendettas. Un intermédiaire engageait des pourparlers auprès des parents de la jeune fille qui exigeaient réparation, le lendemain ou plusieurs jours après l'enlèvement. Ce n'était qu'après le paiement du prix de la fiancée auquel on arrivait grâce à des médiateurs qu'un retour à la paix était envisageable.

Mort

Dans le bouddhisme tibétain, la mort a toujours été un concept central. Parvenir à la mort dans un état de calme et de pleine conscience est l'un des buts des pratiques bouddhiques, et seuls les individus ayant atteint un degré rare de spiritualité peuvent espérer y arriver. Si le dessein des êtres avancés sur le chemin spirituel est d'échapper aux cycles des renaissances (*samsara*) et d'atteindre la libération (*nirvana*), les gens ordinaires ont tout à fait conscience que ce but est au-delà de leurs capacités ; ils espèrent donc simplement échapper à une mauvaise réincarnation. Pour cela, ils savent qu'ils devront en passer par le processus de la renaissance qui, pour tout Tibétain, est un difficile voyage dans l'inconnu, entièrement déterminé par le *karma*, c'est-à-dire par la rétribution de ses actes dans cette vie mais aussi dans les précédentes.

Lorsqu'une personne meurt, le flux de conscience (*namshé*) perdure et, avant de renaître, erre durant quarante-neuf jours dans un espace intermédiaire, appelé *bardo*. La tradition, qu'elle soit écrite ou orale, présente la traversée du *bardo* comme un voyage terrifiant. Il est donc habituel, lorsqu'une personne approche du terme de sa vie, de faire appel à un religieux ou

même simplement à un lettré qui récitera à son chevet les textes du *Bardo Thödröl*, « la libération par l'écoute pendant l'état intermédiaire [entre la mort et la renaissance] », le fameux *Livre des morts tibétain.* Ce texte du XIVe siècle, un « texte-trésor » (cf. « La littérature bouddhique », chap. VII), est une sorte de guide dont la lecture accompagne le flux de conscience dans le *bardo* : celui-ci a quitté l'enveloppe mortelle et connaît alors une succession d'initiations et un processus de purification jusqu'à son intégration dans une nouvelle existence. Les Tibétains savent qu'étant incapables de reconnaître ce que le bouddhisme appelle les manifestations de la réalité absolue des phénomènes (*chöni*), ils seront confrontés à des visions terrifiantes – qui ne sont que leurs propres projections – et submergés par la peur.

Le bouddhisme tibétain attache une grande importance au moment précis de la mort. En effet, l'état mental de la personne à l'heure de mourir est crucial en ce qu'il détermine sa future existence. Tout est donc fait pour que le mourant ne puisse être dérangé par des émotions négatives et que ses pensées soient tournées vers des actes méritoires. C'est pourquoi il est demandé aux membres de la famille de ne pas pleurer ou exprimer une trop grande tristesse. Le mourant, par son état, n'a plus la possibilité d'agir d'une manière qui lui permette d'accumuler des mérites pour une meilleure réincarnation, encore moins pour se libérer du cycle des renaissances. Il dépend donc des actions que les vivants vont effectuer en sa faveur et, avant tout, de la conduite correcte des rituels funéraires.

Rites funéraires

Le Tibet connaissait diverses formes de funérailles selon le statut social de l'individu, la cause de la mort et les coutumes régionales. **On peut les classer en fonction des quatre éléments** : l'inhumation (la terre) ; le don aux oiseaux ou démembrement (*chator*, l'air) ; l'immersion (l'eau) et la crémation rituelle (feu). Certains auteurs considèrent que la coutume de donner les corps

aux oiseaux aurait été empruntée à l'Iran, mais on ignore à quelle époque.

La dessiccation était réservée aux très grands maîtres comme le dalaï-lama et le panchen-lama, leur corps étant ensuite déposé dans un *stupa*.

L'inhumation était rare et généralement pratiquée dans le cas de mort à la suite de maladie contagieuse (comme la variole). L'immersion (corps cousu dans une peau) était réservée le plus souvent aux indigents et à ceux qui avaient succombé à la lèpre. Le don aux oiseaux était et est toujours la méthode la plus courante pour les gens ordinaires dans nombre de régions du Tibet. Quant à la crémation, elle était et est encore réservée aux grands lamas, car c'est le procédé funéraire le plus valorisé, celui qui a été utilisé pour les funérailles du Buddha.

Les funérailles des enfants étaient différentes de celles des adultes. Ils étaient souvent abandonnés dans la montagne ou dans un cours d'eau, parfois enterrés. Il arrivait aussi que le corps d'un nouveau-né soit emmuré, ou bien placé dans une jarre qui était scellée et déposée dans la chapelle ou dans la resserre. Le but, dit-on, était soit de conserver la « bonne fortune » (*yang*) de l'enfant (cf. « Croyances et rites indigènes », chap. VI), soit de le faire renaître dans un délai proche dans la même famille.



*Tibétains découpant un cadavre (*chator*).*
D'après Jean de Mandeville, 1481.

VI

LES RELIGIONS

En pénétrant tous les domaines de la vie traditionnelle tibétaine, la religion a donné à la civilisation tibétaine des aspects particuliers qui ont fait d'elle une civilisation d'une originalité et d'une richesse exceptionnelles. Le bouddhisme est la religion dominante, mais une autre religion existe, le bön (cf. « Les grandes écoles du bouddhisme tibétain », chap. VI). Ses adeptes en font remonter la diffusion au maître Shenrab Miwo, supposé avoir vécu longtemps avant le Bouddha Shakyamuni mais dont l'existence historique n'est nullement attestée. Par ailleurs, les croyances indigènes n'ont jamais pu être totalement éradiquées et elles continuent à déterminer certains comportements des Tibétains.

LA PREMIÈRE DIFFUSION DU BOUDDHISME (VIIe-IXe SIÈCLE)

Le premier contact du Tibet avec le bouddhisme date du VIIe siècle, c'est-à-dire à l'époque royale (cf. « Le Tibet avant le XVIIe siècle », chap. I). C'est alors que furent fondés les premiers temples. **Le roi Songtsen Gampo avait épousé, entre autres femmes, une princesse chinoise** qui, selon la tradition, serait venue au Tibet avec une statue du Bouddha, le fameux Jowo, « Seigneur », **et une princesse népalaise** (dont l'existence historique n'est pas prouvée) qui, elle, aurait apporté une statue du Bouddha Mikyö Dorjé. C'est alors que furent édifiés à Lhassa les temples Ramoché et du Jokhang qui devaient abriter ces deux statues (cf. « Les monuments de Lhassa », chap. II).

Au VIIIe siècle, le roi Trisong Detsen participa activement à l'implantation du bouddhisme. Il le déclara religion d'État et fit venir à sa cour le maître indien Shantarakshita qui avait été formé dans la prestigieuse université bouddhique de Nalanda, située dans l'actuelle province indienne du Bihar. Mais la diffusion du bouddhisme suscitait l'opposition de certains, notamment des adeptes de la religion ancienne. Afin de surmonter les obstacles, **le roi invita le célèbre thaumaturge Padmasambhava** (« Celui qui est né du Lotus »), originaire de l'Oddiyana dans l'actuel Pakistan. **Sa venue permit la fondation de Samyé, le premier monastère tibétain**, où furent ordonnés les sept premiers moines qui inaugurèrent ainsi le bouddhisme monastique au Tibet.

Le travail de traduction des textes indiens prit alors une grande ampleur. Dès le VIIIe siècle, des bureaux de traduction furent mis en place par les rois tibétains, et si les traductions officielles mettaient l'accent sur les textes du Mahayana, d'autres, non officielles, s'intéressaient surtout aux textes tantriques. À cette époque, un débat eut lieu à Samyé entre les tenants du bouddhisme indien, qui prônaient la voie graduelle pour atteindre l'illumination, et ceux du bouddhisme chinois (*chan*), pour qui la cessation de toute activité permettait d'atteindre aussitôt l'illumination. Les documents diffèrent quant au résultat, mais la tradition tibétaine considère que le bouddhisme indien l'emporta, et affirme que le roi Trisong Detsen aurait banni les enseignements du *chan*, ce qui est contredit par d'autres sources qui montrent que cette tradition aurait continué à prospérer en plusieurs lieux de l'Empire tibétain.

Durant un certain temps, les procédures de traduction, principalement du sanskrit et du chinois, varièrent considérablement selon les traducteurs, mais **le patronage royal de ces activités et la promulgation d'un édit énonçant les règles à suivre en matière de traduction permirent l'émergence d'une**

langue littéraire apte à traduire la terminologie bouddhique, mais aussi les documents politiques. Un glossaire bilingue, la *Mahavyutpatti*, fut compilé par un groupe d'érudits tibétains et indiens. Les anciennes traductions furent corrigées et trois catalogues (*karchag*) de textes bouddhiques commandités par les rois tibétains : le *Denkarma*, le *Chimpuma* et le *Pangtangma*. Le *Denkarma*, qui porte le nom du palais où il fut conservé, constitue le premier essai tibétain de classification des textes bouddhiques qui nous soit parvenu. Il comporte plus de 700 titres, ce qui atteste du dynamisme des activités de traduction. On y trouve tout d'abord les *sutra* relevant du Grand Véhicule (Mahayana) puis ceux du Petit Véhicule (Hinayana). Sont ensuite énumérés des traités de philosophie, des *dharani* (formules incantatoires), des éloges, des prières et des vers de bon augure. Le catalogue s'attache ensuite à présenter les textes de règles monastiques (*Vinaya*), puis des commentaires de *sutra*, des traités sur différents sujets et des ouvrages de logique. L'analyse de ce premier catalogue du corpus bouddhique diffusé au Tibet montre déjà la variété et la richesse de cette tradition à l'époque ancienne. On a longtemps pensé que les deux autres catalogues avaient disparu, mais l'un d'eux, le *Pangtangma*, compilé postérieurement au *Denkarma*, a été retrouvé récemment et publié à Pékin en 2003.

Avec l'écroulement de l'Empire tibétain au IXe siècle s'acheva la période dite de la « première diffusion » (*ngadar*).

LA SECONDE DIFFUSION DU BOUDDHISME (À PARTIR DE LA FIN DU Xe SIÈCLE)

La « seconde diffusion du bouddhisme » (*chyidar*) commença fin du Xe siècle-début XIe siècle. Elle prit naissance à l'ouest et à l'est du Tibet et connut, à partir du milieu du XIe siècle, une intense activité de diffusion du bouddhisme.

À l'ouest du Pays des neiges, le roi du royaume de Gugé (cf. « Le Tibet et les pays voisins », chap. I), **Yeshé Ö, patronna le bouddhisme avec zèle et déploya une grande énergie pour revenir aux sources pures.** Une nouvelle vague de traductions de textes bouddhiques fut lancée sous le patronage des lamas-rois de Gugé-Purang. Outre la fondation de magnifiques temples et monastères, on doit au neveu de Yeshé Ö l'invitation faite à Atisha (982-1054) en 1042. Ce maître éminent de l'université de Nalanda fut à l'origine d'une nouvelle école, celle des Kadampa (cf. « Les grandes écoles du bouddhisme tibétain », chap. VI). L'une des figures importantes de ce renouveau dans le Tibet de l'Ouest fut Rinchen Sangpo (958-1055).

Par ailleurs, des moines du Tibet central, réfugiés en Amdo, y avaient été ordonnés. Ils rentrèrent alors au Tibet central où refleurirent les activités de traduction. Le mouvement commença avec Drokmi (992-1072) qui avait vécu huit ans dans le monastère de Vikramashila (Inde). Il sera suivi de maîtres tels Marpa (1012 ?-1097), l'un de ses élèves, Ralotsawa (1016-1128 ?), ou Drakpa Ngönshé (1012-1090), tous formés en Inde. Nombre de ces traducteurs s'intéressèrent aux *tantra*.

Alors qu'à la suite de l'invasion musulmane, le bouddhisme disparaissait presque entièrement de l'Inde qui l'avait vu naître, il survécut au Tibet avec sa littérature, ses traditions et ses pratiques.

LE BOUDDHISME

GÉNÉRALITÉS

Un bouddhiste se définit par la vénération qu'il porte aux Trois Joyaux : le Bouddha (celui qui enseigne), le *dharma* (l'enseignement et les réalisations que cet enseignement procure), et le *sangha* (la communauté des êtres éveillés et, de façon plus ordinaire, la communauté monastique). **L'entrée dans**

la communauté des fidèles (laïcs ou religieux) est marquée par la « prise de refuge » envers les Trois Joyaux, qui a pour base la peur des souffrances dans le cycle des existences (*samsara*) et la conviction que l'enseignement du Bouddha permet de s'en libérer. La « prise de refuge » est le fondement de toute pratique bouddhique.

Les Quatre Nobles Vérités exposées par le Bouddha Shakyamuni lors de son tout premier enseignement, dans le parc des Gazelles à Sarnath (Inde), contiennent l'essence de la voie bouddhique. La première vérité est celle de la prise de conscience de la souffrance. Trois catégories de souffrances sont distinguées : la souffrance de la souffrance (maladie, vieillesse, etc.), la souffrance du changement (notamment l'impermanence) et la souffrance immanente au cycle des existences. Si les deux premières sont relativement faciles à comprendre, la troisième demande des explications. Elle désigne le fait que, sans liberté, poussé par la force des actes passés (*karma*) accumulés sous l'emprise d'agitations mentales (*klesha*), on reprenne naissance depuis des temps sans commencement dans le cycle des existences, comparé à un océan de souffrances.

La deuxième noble vérité porte sur l'origine de la souffrance, située dans les actes et les agitations mentales qui les suscitent. De façon plus précise, ce sont ces dernières, notamment l'ignorance, base de tous les troubles, qui sont à l'origine de la souffrance des êtres.

La troisième noble vérité expose l'état dans lequel toutes les formes de souffrances sont éliminées. Cela désigne d'une part la libération (*moksha*) du cycle des existences et d'autre part la réalisation de l'état de bouddha qui passe par la libération du cycle des existences.

La quatrième noble vérité est le chemin qui conduit à cet état de délivrance. Il inclut toutes les pratiques de méditation, de purification des actes passés et d'accumulation de mérites.

LE BOUDDHISME TIBÉTAIN

Le bouddhisme est la religion dominante du Tibet que certains appellent improprement lamaïsme. Cette appellation, apparue au XVIIIe siècle en Chine et qui met l'accent sur la prééminence du lama, le « maître », est chargée d'une connotation péjorative en ce qu'elle fut reprise par des voyageurs et érudits qui considéraient le bouddhisme tibétain comme un mélange de croyances indigènes et de bouddhisme « pur », ne méritant donc pas le nom de bouddhisme. Elle est d'ailleurs récusée par les Tibétains.

Le bouddhisme tibétain a intégré harmonieusement les différentes formes du bouddhisme indien : Hinayana ou « Petit Véhicule », Mahayana ou « Grand Véhicule » et Vajrayana ou « Véhicule de diamant », appelé aussi Tantrayana ou « Véhicule des *tantra* ». Ce dernier relève du Mahayana et repose sur des textes, les *tantra* (mot sanskrit signifiant « trame », « doctrine », « ouvrage exposant une doctrine ») supposés avoir été enseignés secrètement par le Bouddha, et seulement à un groupe choisi de disciples. Les deux courants, tantrique et non tantrique du Mahayana, arrivèrent au Tibet avec leur littérature propre : les *tantra*, mais aussi le *vinaya* (règles disciplinaires) et les *sutra* du Mahayana.

Alors que le disciple du Bouddha (*shravaka* ou « auditeur ») dans le bouddhisme ancien ou Hinayana vise à se libérer du cycle des existences et à atteindre l'état d'*arhat* (« méritant », « respectable ») – un être libéré du *samsara* mais qui n'a pas atteint l'Éveil parfait des bouddhas –, l'adepte du Mahayana, guidé par des motivations altruistes, va chercher à obtenir l'état de bouddha pour œuvrer à la libération de tous les êtres, mettant en avant l'importance de la compassion. L'idéal du bodhisattva – cet être altruiste qui se hâte vers le « suprême et parfait Éveil » et développe l'aspiration à l'Éveil, la *bodhicitta*, en

vue d'aider à la libération de tous les êtres – va supplanter celui de l'*arhat*, qui recherche l'Éveil pour lui seul. **On voit apparaître dans le bouddhisme mahayanique une multiplication de bouddhas tels Amitabha, Amitayus ou Akshobhya mais aussi de bodhisattva, dont le plus important au Tibet est Avalokiteshvara (tib. Chenrézig), le bodhisattva protecteur du Pays des neiges dont le dalaï-lama est considéré comme l'émanation terrestre.** La vénération au bodhisattva Avalokiteshvara est connue au Tibet dès l'époque royale (VIIe-IXe siècle), mais son culte en tant que protecteur de toute l'aire culturelle tibétaine n'exista qu'à partir du XIe siècle, propagé par Atisha et ses disciples.

Le Mahayana poursuit l'exégèse de la parole du Bouddha et se dote de nouveaux textes où est formulée une métaphysique dont la doctrine principale est la théorie de la vacuité.

Les bouddhas du Mahayana apparaissent sous trois formes qui ne sont nullement des entités séparées mais représentent trois expressions de l'Éveil. Ce sont « les trois corps du Bouddha » (*trikaya*) : le « corps d'essence » ou « corps du *dharma* » (*dharmakaya*) correspond aux vérités réalisées et prêchées par eux ; le « corps de jouissance » (*sambhogakaya*), résultat de l'accumulation des mérites passés, trône dans certains paradis et n'est visible que par les êtres qui ont la perception directe de la nature ultime des choses (*arya*) ; le « corps d'émanation » (*nirmanakaya*) se manifeste sur terre, par compassion pour les êtres animés : le Bouddha Shakyamuni tel qu'il a été perçu par ses contemporains est l'un d'eux.

On sait grâce aux pèlerins chinois que le bouddhisme tantrique était répandu partout en Inde au VIIIe siècle, en particulier dans la célèbre université de Nalanda, puis plus tard dans le monastère de Vikramashila. La tradition attribue son introduction au Tibet au thaumaturge indien Padmasambhava (VIIIe siècle). Le tantrisme ne fut jamais l'apanage d'une école particulière, toutes le pratiquaient et **le Tibet est devenu la plus importante aire pour**

le développement du bouddhisme tantrique. Ce courant offrait à l'adepte un moyen rapide pour atteindre l'illumination, alors que le Hinayana et le Mahayana proposaient, eux, un cheminement lent. Les textes et pratiques tantriques sont considérés comme une partie du Mahayana puisqu'ils insistent sur la voie du bodhisattva et l'importance de la compassion.

Le tantrisme se caractérise par un foisonnement de divinités et de techniques utilisant rituels, méditation et yoga. L'accent est mis sur le lien sacramentel, institué par le rite d'initiation (skt. *samaya*) qui unit le disciple à son maître (lama), ce dernier l'initiant et le guidant tout au long du chemin. Le lama (skt. *guru*) est un instructeur religieux qui peut être un moine ordonné ou un laïc. Détenteur d'une lignée de transmission tantrique, il confère les enseignements et les initiations qui permettront à son tour au disciple d'exécuter le rite tantrique ; il transmet à son disciple le « pouvoir » (*wang*) qui va lui permettre de pratiquer la voie du Vajrayana, puis il lui donnera une « lecture orale » (*lung*) du texte qui l'autorisera à pratiquer. Son rôle est primordial et il est demandé au pratiquant tantrique de le considérer à l'égal d'un bouddha.

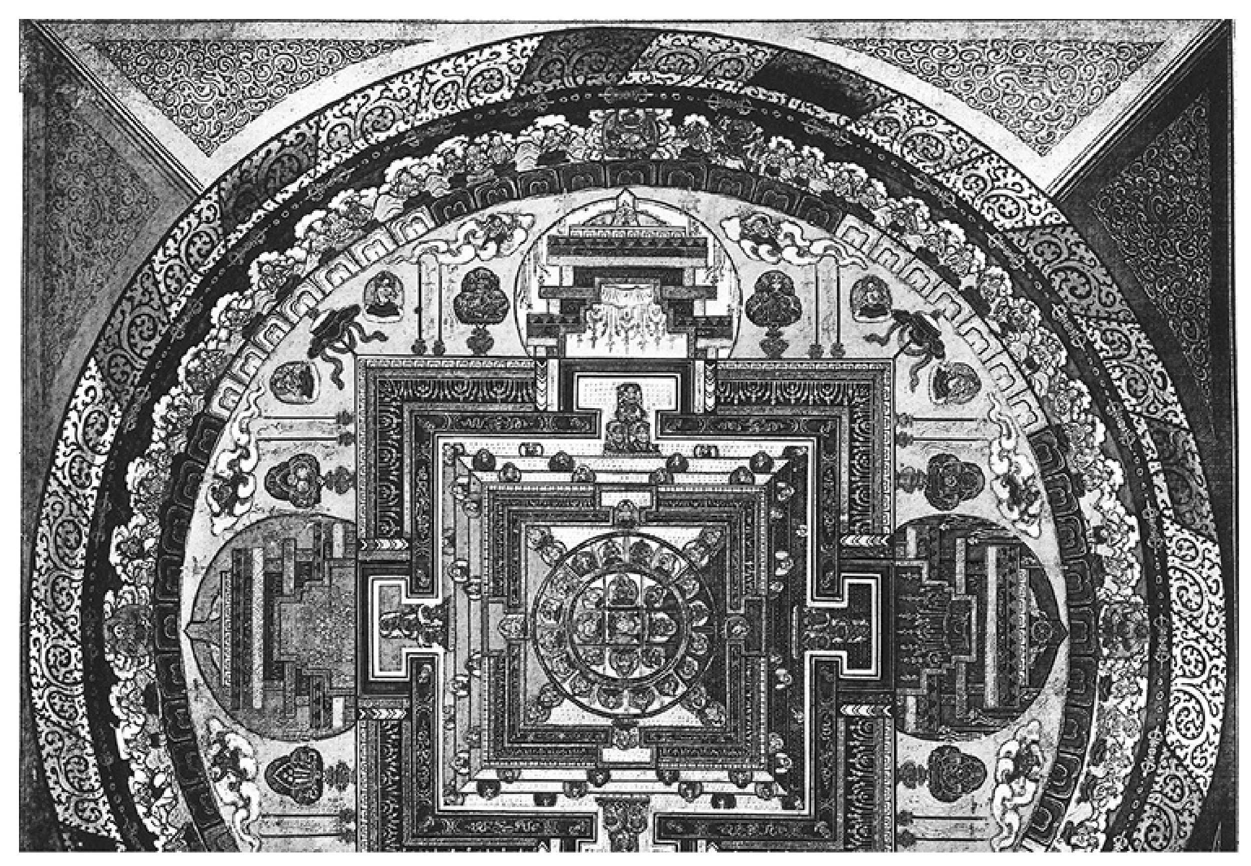
La lignée de transmission joue un rôle fondamental et est invoquée avant l'accomplissement d'un rituel ou le don d'un enseignement. Les différentes lignées ont des points de départ communs : le Bouddha Shakyamuni pour les enseignements relevant des *sutra*, les bouddhas Samantabhadra ou Vajradhara pour les *tantra*.

Traditionnellement, les maîtres éminents notaient ces lignées ainsi que les maîtres auprès desquels ils en avaient reçu la transmission. Dès le XIIIe siècle, ces ouvrages tenaient une place à part dans la littérature religieuse. On les appelle « registre des [enseignements] obtenus » (*top yig*), ou « registre des [enseignements] entendus » (*sen yig*). Au XVIIe siècle, l'un des *sen yig* les plus importants est celui du Ve Dalaï-Lama. Son étude permet de réaliser l'ampleur du savoir acquis par le hiérarque

auprès de maîtres éminents de toutes les écoles, montrant ainsi l'éclectisme éclairé qui gouverna son approche des questions religieuses et philosophiques.

Les traductions des *tantra* et leur dissémination ont été très contrôlées par des membres de la cour jusqu'à la chute de l'Empire tibétain (IXe siècle). Par la suite, les pratiques tantriques connurent une grande popularité, mais plus à un niveau local avec des maîtres comme Marpa (1012-1097).

Parmi les symboles tantriques, on trouve le *mandala*, dont le sens premier est « cercle » : **le *mandala* est un diagramme centré autour d'un axe et orienté**. Tridimensionnel, peint, confectionné avec du sable ou créé mentalement, le *mandala* sert de support à la méditation lors des initiations et des pratiques tantriques. Au centre, se trouve le « palais » de la divinité qui préside au rituel et dont l'iconographie varie en fonction de celle-ci. Autour de la divinité principale, dans des cercles concentriques, sont disposées les différentes divinités qui composent son entourage.



Mandala.

Les *mantra* (formules sacrées) sont, dans le Mahayana, de pures formules magiques (notamment de protection), alors que dans le Vajrayana, elles jouent un rôle central car elles participent au chemin de transformation intérieure. Les *mudra*, ou « gestes symboliques des mains », sont généralement associés aux *mantra.*

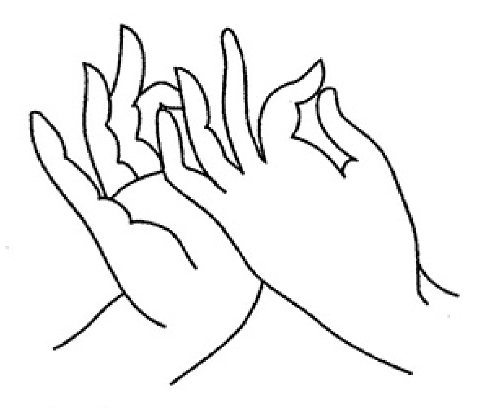
LES GRANDES ÉCOLES DU BOUDDHISME TIBÉTAIN

On ne peut, dans le cadre de cet ouvrage, présenter l'ensemble des écoles et sous-écoles, ni entrer dans une discussion sur les concepts philosophiques ou métaphysiques distincts d'une école à l'autre. On peut noter, cependant, que chaque école du bouddhisme tibétain a des pratiques tantriques différentes et vénère des divinités protectrices (*yidam*) qu'elle privilégie.

Cependant, bien qu'il existât parfois un fort sectarisme, des maîtres éminents recevaient des enseignements d'autres écoles que celle à laquelle ils appartenaient. Le cas du Ve Dalaï-Lama n'était pas isolé : les Bönpo (cf. « Les grandes écoles du bouddhisme tibétain », chap. VI) aussi venaient étudier dans les grands monastères *géluk*. Cette tendance s'affirmera au XIXe siècle avec le mouvement non sectaire (*rimé*).



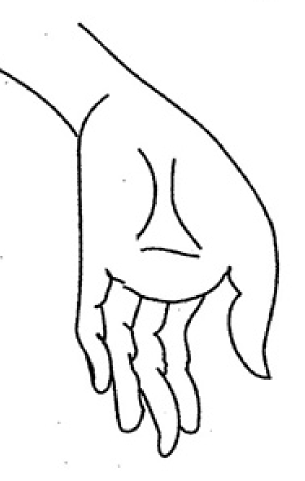
Vitarkamudrā
ou geste de l'argumentation



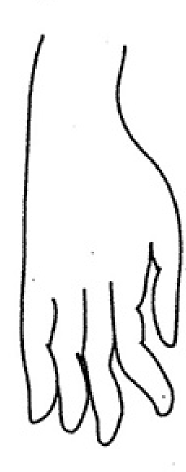
Dharmacakramudrā
ou geste de l'enseignement



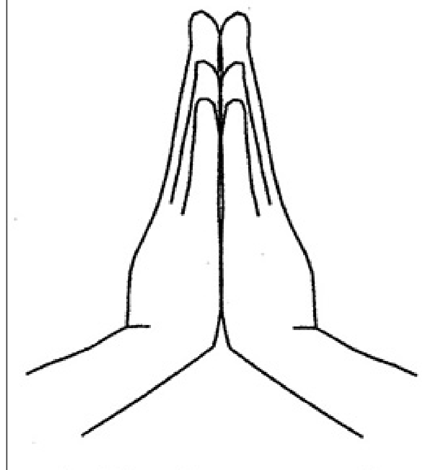
Abhayamudrā
ou geste de protection



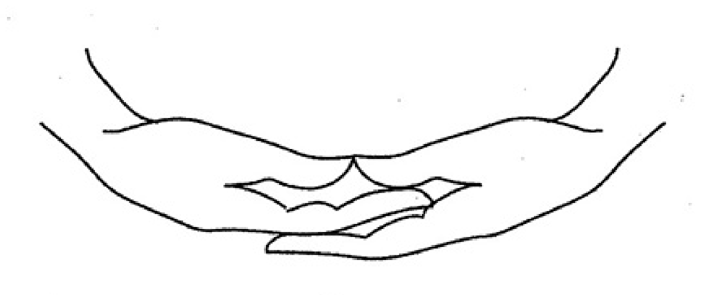
Varadamudrā
ou geste du don



Bhūmisparśamudrā
ou geste de prise à témoin
de la terre



Añjalimudrā ou geste d'hommage



Dhyānamudrā, mudrā de la méditation
ou de l'égalité

Mudra. *Dans les* tantra*, la main droite symbolise la compassion ou les moyens habiles et la gauche la sagesse ou la vacuité.*
D'après Philippe Cornu, 2001.

L'école des Nyingmapa, ou Anciens

L'école des Anciens est associée à la première diffusion du bouddhisme. Elle reçoit son nom au XIe siècle afin de la différencier des autres écoles, sarma ou « modernes ». Les Nyingmapa se fondent sur les traductions des *sutra* et *tantra* datant, selon eux, de l'époque royale et font remonter leurs différentes lignées à Padmasambhava et à quelques autres maîtres indiens de l'époque royale tels Vimalamitra ou Shantarakshita. Peu de documents attestent la venue de Padmasambhava au Tibet, mais on sait maintenant que la mythologie entourant ce personnage est déjà présente dans certains manuscrits de Dunhuang datant de la fin du Xe siècle. La première « biographie » de ce maître indien, considéré comme un second Bouddha par tous les Tibétains, apparaît au XIIe siècle dans un texte appartenant à la catégorie des « textes-trésors » (*terma*) (cf. « La littérature bouddhique », chap. VII). Ces « textes-trésors », découverts à partir de la seconde diffusion du bouddhisme, constituent, avec les enseignements transmis oralement par une lignée ininterrompue (*kama*), les deux principales catégories d'enseignements de cette école. Celle-ci classe les enseignements bouddhiques en neuf véhicules, les six derniers étant ceux des *tantra* avec comme ultime véhicule celui du Dzokchen, un système philosophique et méditatif.



Padmasambhava entouré de Mandarava et Yeshé Tsogyel. © Katia Buffetrille.

L'école *nyingma* est composée d'une communauté monastique classique et de tantristes mariés, mais ses adeptes ne créèrent ni direction centralisée, ni organisation hiérarchique.

Au XVIIe siècle, cette école connut un véritable renouveau grâce à des maîtres éminents qui entretenaient des rapports proches avec le Ve Dalaï-Lama, lequel n'avait jamais caché ses sympathies pour elle. Les principaux monastères *nyingma* furent alors construits ou agrandis : Kathok (fondé au XIIe mais agrandi en 1656), Dorjédrak, Mindröling, Payül, Dzokchen, et un peu plus tard Shechen.

Les écoles des Sarmapa, ou « Modernes »

Les écoles « modernes » ont en commun de ne reconnaître que les traductions tibétaines des textes sanskrits faites durant la seconde diffusion du bouddhisme.

L'école des Kadampa

L'école des Kadampa, « Ceux qui suivent les instructions orales », a pour base les enseignements donnés par le maître bengali Atisha (982-1054) qui fut invité dans le royaume de Gugé (cf. « Le Tibet et les pays voisins », chap. I) par la famille royale. Considéré comme l'un des moines lettrés les plus célèbres de son époque, il était réputé pour son observance rigoureuse des préceptes monastiques et la pureté de ses enseignements. Son influence sur le bouddhisme monastique perdurera au long des siècles.

L'école des Sakyapa

L'école de « Ceux de la terre grise » tient son nom de la couleur grise du sol sur lequel Könchog Gyelpo (1034-1102), un disciple de Drokmi, fonda en 1073 le monastère de Sakya. Cette tradition qui connut un développement particulièrement important sous l'Empire mongol est liée au clan Khön auquel Könchog Gyelpo appartenait. **L'une des caractéristiques de cette école est la transmission du pouvoir d'oncle à neveu en ce qui concerne les hiérarques** ; dans le cas d'absence de neveu, le maître détenteur peut renoncer à ses vœux et avoir une descendance. Cette transmission n'exclut nullement celle par les *tülku* (cf. « Le clergé », chap. IV).

Les enseignements de cette école sont centrés autour de ce que l'on appelle « le Chemin [qui mène à l'illumination] et ses fruits (*lamdré*) », intimement associé à la pratique de Hevajra, une divinité très importante chez les Sakyapa.

L'école des Kagyüpa

L'école de « Ceux de la transmission orale » est née des enseignements que Marpa (1012 ?-1097), le maître du célèbre yogi Milarépa (1040-1123), avait reçus lors de ses voyages en Inde et au Népal. Marpa était un laïc marié. En effet, **cette école comme celle des Nyingmapa avait une tradition de yogi laïcs, parfois mariés, et une tradition monastique classique**. Elle met

l'accent sur la méditation, dont les pratiques les plus importantes sont « les six yoga de Naropa », du nom du maître indien qui les aurait développés. L'une de ces pratiques appelée « yoga du feu intérieur » (*tumo*) est une technique de maîtrise de l'énergie ayant pour but la purification des souillures psychiques, et pour effet une élévation importante de la température du corps. À la fin de leur retraite, les ermites passaient des épreuves rituelles : l'une d'elles consistait à s'enrouler dans un drap trempé qu'ils avaient la capacité de faire sécher, lors de leur méditation dans les solitudes glacées des hautes montagnes, s'ils avaient obtenu le fruit de leurs pratiques.

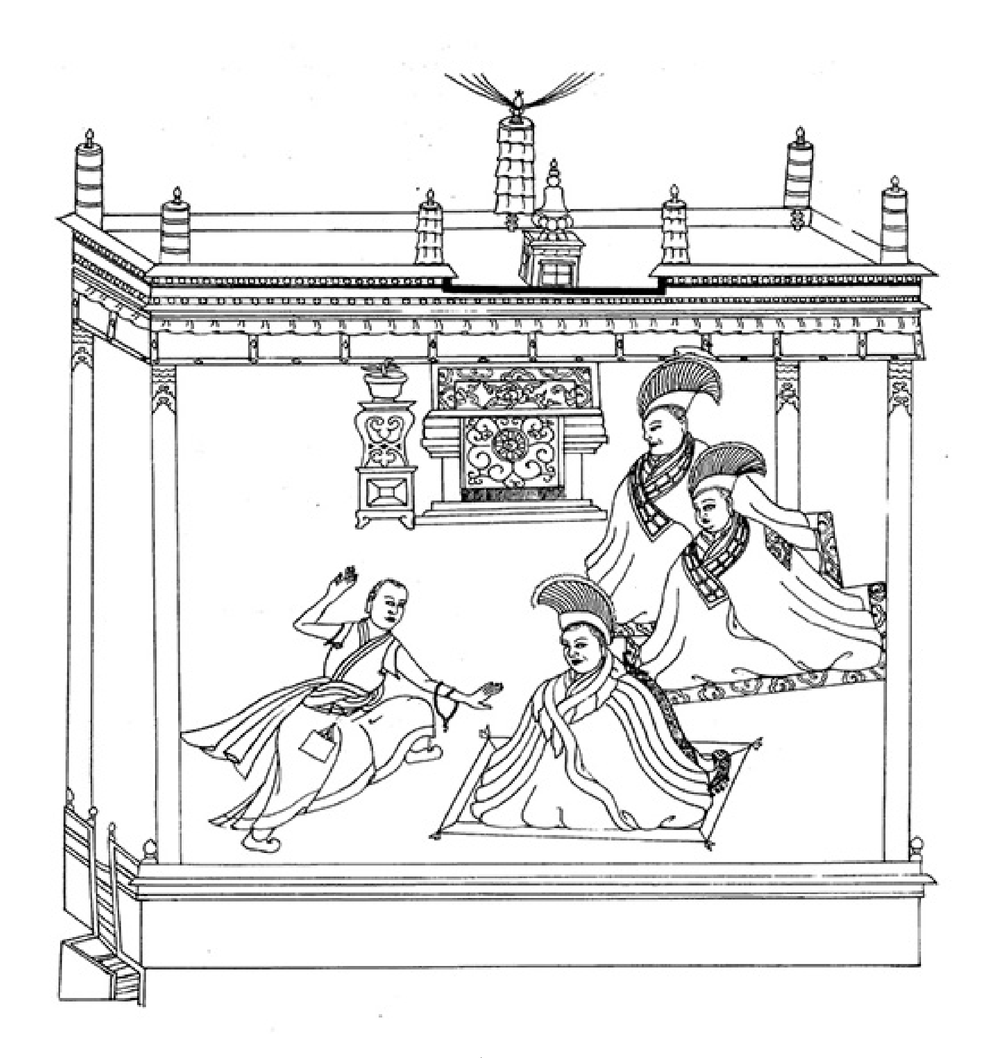
Selon certaines traditions tibétaines, c'est dans cette école qu'aurait été systématisée, au XIIIe siècle, l'institution des *tülku* avec la reconnaissance de Karma Pakshi (1206-1283) comme réincarnation de Düsum Khyenpa (1110-1193), qui ouvrit la lignée spirituelle des Karmapa.

L'école des Gélukpa

L'école des Kadampa fondée par Atisha au XIe siècle fut la source d'inspiration pour le développement de **la dernière école du bouddhisme tibétain, celle des Gélukpa, les « Vertueux », dont l'initiateur fut Tsongkhapa (1357-1419)**, un natif de l'Amdo. Elle fut tout d'abord connue sous le nom de « Ceux du monastère de Ganden » en référence au monastère construit par le maître. Le terme « vertueux » vient de l'importance mise dans cette école sur le respect strict des règles monastiques (*vinaya*) et l'obligation de suivre un parcours d'études philosophiques approfondies avant d'aborder les *tantra* et leurs pratiques. Un cursus d'études et de prières d'une vingtaine d'années permettait d'obtenir le titre de « docteur en philosophie traditionnelle bouddhique » (*géshé*). **Les Gélukpa mettent l'accent sur le débat comme méthode centrale de formation intellectuelle** ; c'est donc lors de ceux-ci que le moine doit montrer sa maîtrise de la doctrine. Les débats se déroulent

en plein air, dans la cour des monastères, et opposent deux adversaires. L'un d'eux, assis, soutient une thèse ; son adversaire, debout, la réfute en accompagnant ses paroles de gestes destinés à déstabiliser son opposant : il porte son corps en avant, frappe des mains sous le nez de son débatteur, déroule son rosaire le long du bras, etc. Ces débats avaient fortement impressionné Desideri, qui leur consacre un long passage dans ses écrits :

> À certaines heures du matin ou de l'après-midi, les jeunes étudiants de l'université monastique sont engagés dans des études ou dans des cours privés [...] ; à d'autres heures, ils sont obligés d'assister aux cours ou aux débats publics qui ont lieu presque tous les jours dans une sorte de [jardin] carré fermé par des arbres. [...] D'autres sont désignés pour soutenir certaines propositions attaquées avec une grande ardeur par certains des étudiants qui se pressent autour des accusés [*sic]* qui citent des arguments de manière forte et catégorique sous la forme d'enthymèmes, en partie dérivés de raisonnements métaphysiques, en partie d'ouvrages de référence faisant autorité : le défendeur, comme il est coutume avec nous, répond à ces arguments, en les réfutant, les approuvant ou les contredisant, ou en contestant l'hypothèse et en expliquant la doctrine, comme cela se fait dans nos écoles.
>
> Il y a un geste particulier que l'auteur de l'argument fait toujours pendant le débat, qui amuse le public et captive son attention, tout en exhortant le défenseur à une bonne réponse. Dès que l'adversaire a exposé son argument, il redresse rapidement les cinq doigts de sa main droite et avec eux frappe la paume de sa gauche près du visage de l'accusé [*sic*], en disant : « Rorrò chì », des mots qui n'ont aucun sens, mais qui, dits avec emphase, veulent dire : « Maintenant, répondez si vous le pouvez ! » Ce geste est toujours utilisé pour argumenter en compagnie, ou dans un débat public. (Cité dans Enzo Gualtiero Bargiacchi, *A Bridge Accross Two Cultures : Ippolito Desideri, S. J. (1684-1733), A Brief Biography*, Florence, Istituto Geografico militare, 2008, p. 33.)



Débat.
Assis, celui qui soutient la thèse,
et debout, son adversaire qui la réfute
(dessin de Lobsang Tenzin).

Le bön

Si le bouddhisme est la religion de la majorité des Tibétains, une autre religion existe, beaucoup moins connue et souvent mal comprise : le bön. Ses adeptes sont, certes, moins nombreux, mais on en trouve aussi bien à l'est qu'à l'ouest et au centre du pays. Les érudits occidentaux considèrent le bön comme une des écoles du bouddhisme tibétain, d'où le choix d'en parler à la suite des autres écoles.

Il est fréquent de lire aujourd'hui encore, dans de nombreuses publications, que le bön est la religion ancienne du Tibet et

qu'elle est caractérisée par des pratiques chamaniques et des croyances animistes. Il est vrai que les traditions bouddhique et *bönpo* font du bön la religion ancienne du Tibet, mais à ce jour, seul un texte découvert à Dunhuang présente le bön comme étant une religion ; en revanche, on rencontre bien le terme « bönpo », mais pour nommer les officiants spécialistes des rites funéraires, et non les adhérents d'une tradition religieuse spécifique, similaire à la religion qui porte aujourd'hui ce nom.

Le bön, religion qui se veut héritière des traditions pré-bouddhiques, émerge en tant que religion organisée aux X[e]-XI[e] **siècles.** S'il apparaît similaire au bouddhisme dans le domaine des dogmes, de la vie monastique et de la philosophie, il s'en veut radicalement différent par ses origines ainsi que par la légitimation de sa tradition spirituelle. Son canon, appelé également *Kagyur,* comprend les enseignements attribués au maître Shenrab Miwo, et prend une forme définitive au début du XV[e] siècle. Tout comme les bouddhistes, les Bönpo ont une vaste collection de commentaires, rituels, biographies, etc., qui porte aussi le nom de *Tengyur*.

On retrouve chez les Bönpo comme chez les bouddhistes des religieux ordonnés, des nonnes, des tantristes et des anachorètes. Ils se distinguent des bouddhistes par leurs vêtements, leurs objets monastiques, et certaines pratiques telle la circumambulation dans le sens inverse des aiguilles d'une montre.

INSCRIPTION SOCIALE DU BOUDDHISME TIBÉTAIN

Il n'est pas étonnant que dans un pays où la religion avait une telle prégnance, les monastères aient été nombreux et très actifs. Cela n'empêchait pas les laïcs de participer à de nombreuses activités religieuses, parmi lesquelles les pèlerinages étaient l'une des plus importantes.

Les monastères

Les monastères différaient par leur appartenance à telle ou telle école, leur taille, leur richesse, leur réputation. Certains étaient totalement indépendants alors que d'autres formaient une branche d'un monastère plus important. Mais ils partageaient de nombreuses caractéristiques. **Ils constituaient des lieux de savoir et des lieux de culte où laïcs et religieux venaient en pèlerinage.** Le V[e] Dalaï-Lama, se fondant sur un recensement fait à la demande de Sangyé Gyatso, donne, dans sa biographie, le chiffre de 1 800 monastères abritant un total de 100 000 religieux : 750 monastères de moines célibataires, essentiellement *géluk*, avec un total de 50 000 moines ; 400 monastères de religieux n'ayant pas prononcé les vœux de célibat pour la vie et 650 monastères de moines et nonnes et de pratiquants femmes et hommes. Ce recensement entraîna une nouvelle organisation fiscale du pays. Chaque monastère se vit attribuer un domaine grâce auquel il pouvait assurer l'entretien des moines et les cérémonies religieuses. Les payeurs de taxes (*trelpa*) (cf. « Les gens du commun », chap. IV) devaient contribuer en nature et parfois en travail. **Les communautés monastiques étaient de gros propriétaires fonciers et constituaient une force économique considérable.** Ils possédaient non seulement des domaines et les gens du commun qui y étaient attachés, mais aussi des pâturages et des troupeaux. Leurs revenus provenaient également du commerce et du prêt usuraire (taux d'intérêt entre 20 et 25 %), des cérémonies qu'ils accomplissaient à la demande des individus, ainsi que des donations incessantes et parfois colossales. Ils avaient une grande autonomie, n'étant redevables d'aucune taxe ni d'aucune corvée, et étaient chargés de la justice à l'intérieur du monastère. Le propriétaire pouvait être soit le gouvernement, soit l'entité monastique dans son ensemble ou un religieux, réincarné (*tülku*) ou non, qui demeurait en général dans un « palais abbatial » (*labrang*). C'était le cas de Sakya, au Tibet

central, dont le chef était l'aîné de la famille Khön (cf. « Souverainetés locales », chap. III), abbé héréditaire du monastère de Sakya et chef de l'école *sakya*.

On peut tout d'abord distinguer les monastères qui abritaient des religieux pleinement ordonnés (*gélong*) ainsi que des novices hommes (*gétshül*), et les nonneries qui accueillaient les religieuses novices et semi-ordonnées puisque la pleine ordination n'existait plus pour elles. Généralement, moines et moniales vivaient dans leurs monastères respectifs, mais il arrivait, surtout au sein de l'école *nyingma*, qu'ils demeurent à proximité, étudiant parfois avec les mêmes maîtres et se réunissant pour des cérémonies. Il existait également des établissements, appelés *serkim gompa*, relevant essentiellement des écoles *kagyü* et *nyingma*, dont les membres remplissaient la plupart des rôles de moines, mais n'étaient pas ordonnés et avaient une famille. **Le bouddhisme ne dépendait pas d'un clergé centralisé à l'échelle du pays.** Outre le fait que l'on distinguait plusieurs lignées religieuses autonomes, le bouddhisme tibétain s'appuyait aussi de façon très large sur les anachorètes, les tantristes de villages et les moines itinérants, qui n'appartenaient pas toujours à des institutions cléricales structurées.

À l'intérieur des monastères, la résidence du lama, le *labrang*, avait une position particulière, en ce qu'elle était totalement autonome et disposait de ses biens comme elle l'entendait. Si beaucoup de *labrang* étaient de taille relativement limitée, certains, dont le maître était réputé pour son charisme et son érudition, attiraient un nombre important de disciples et de pèlerins, et pouvaient s'agrandir considérablement grâce à la manne financière que ces derniers apportaient. Il arrivait que le maître de tel *labrang* construise son propre monastère qui passait alors sous son contrôle direct et, à sa mort, sous celui de sa réincarnation. D'aucuns ont ainsi pu accumuler des sommes et des biens énormes.

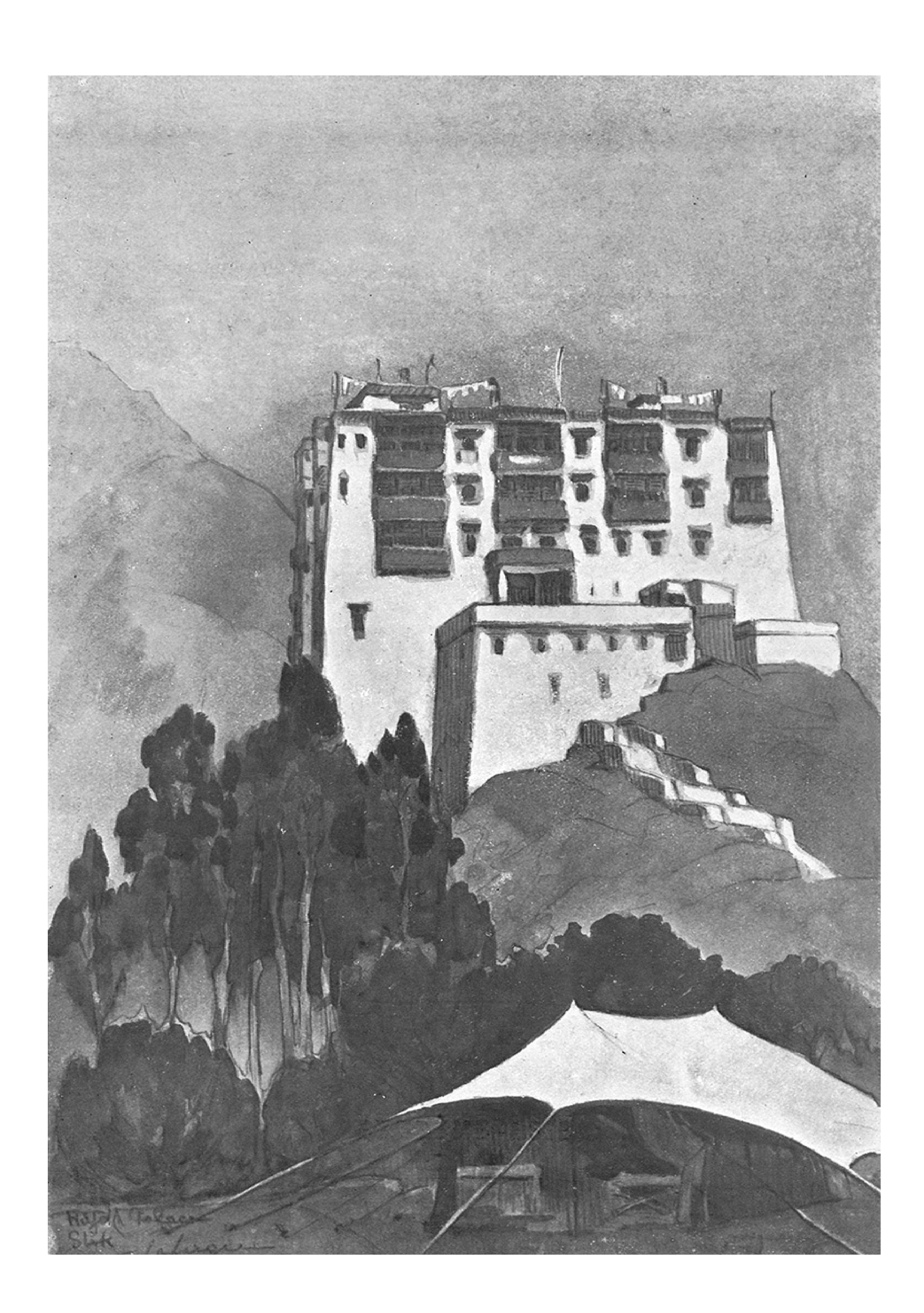
Les monastères n'étaient pas cloîtrés comme le mot français pourrait le sous-entendre. Il s'agissait plutôt d'universités monastiques. Les laïcs pouvaient y circuler sans restriction pendant la journée et même, sous certaines conditions, y passer la nuit dans des lieux réservés à cet usage. Un monastère comportait des bâtiments à usage collectif : un ou plusieurs temples pour les grandes assemblées de prières, des cuisines avec des chaudrons gigantesques, des bureaux d'intendance, des réserves. Tout autour, de façon souvent un peu désordonnée, étaient réparties les cellules individuelles des religieux.

Dans les montagnes ou les hauteurs surplombant les monastères se trouvaient de nombreux ermitages où méditaient des anachorètes. Ces lieux étaient parfois ouverts à des laïcs pour des retraites de courte durée.

Les grands monastères *géluk* de Lhassa qui comptaient plusieurs milliers de moines étaient divisés en « collèges » (*dratsang*), chacun ayant ses propres domaines et les gens du commun qui y étaient attachés, ses biens, son propre enseignement, son personnel, ses moines et son abbé. Chaque collège était également dirigé par un abbé (*khempo*), assisté d'un maître de discipline (*gékö*), d'un maître de chant (*umdzé*) et d'intendants (*nyerpa*). L'abbé était en général avalisé par le dalaï-lama parmi une liste soumise par les maîtres de ce monastère. Le maître de chant qui dirigeait les cérémonies, le maître de discipline et les intendants étaient traditionnellement nommés par l'abbé. Ces collèges monastiques se divisaient eux-mêmes en unités régionales (*khangtsen*) qui regroupaient les religieux originaires d'une même région. Les monastères avaient leur propre hiérarchie administrative et en ce qui concernait les plus grands, leurs propres artisans.



Religieux dans leur costume sacerdotal
(d'après Ahmad Shah, 1906).



Un monastère par Léa Lafugie.

Les monastères importants comprenaient de nombreux édifices : temples, salles d'assemblée, collèges, palais abbatiaux, résidences de moines, entrepôts, bureaux, etc. La gestion de ces importantes universités monastiques qui, de par leur taille, étaient presque des cités, était confiée à un intendant général assisté d'intendants dont certains pouvaient être des laïcs.

Au XVIIe siècle, les trois grandes universités monastiques de Lhassa (cf. « Les monuments de Lhassa », chap. II) connurent un fort développement. Elles avaient de nombreuses filiales dans tout le pays. Cette époque vit également la fondation de plusieurs grands complexes monastiques dans les régions de l'Amdo et du Kham.

Vie et pratiques monastiques

Chaque famille envoyait généralement au moins un fils au monastère, vers l'âge de sept ou huit ans, sans tenir compte de ses aspirations. Les textes du *Vinaya* (règles monastiques) indiquent de façon imagée que lorsqu'un enfant est capable de chasser un corbeau, il est apte à entrer au monastère. Le nouvel arrivé ne prononçait pas immédiatement les vœux : il fallait au minimum avoir 8 ans, mais plus souvent 15, pour les vœux de novice (*gétsul*), qui sont au nombre de 36, et être âgé d'au moins 20 ans pour prononcer ceux de moine pleinement ordonné au nombre de 253. Bien que les vœux soient perpétuels, on pouvait cependant retourner à la vie laïque, mais celui qui renonçait pouvait être l'objet d'un certain mépris.

Le monastère était choisi selon la proximité, la réputation, ou bien par le biais de liens familiaux ou amicaux avec un moine ou un maître. Certaines familles s'appuyaient également sur l'astrologie ou sur des pratiques divinatoires pour déterminer le monastère où leur enfant serait envoyé.

Généralement, l'enfant avait un précepteur, moine plus âgé, qui pouvait lui être apparenté, auprès de qui il vivait et qui s'occupait de ses besoins élémentaires (aidé parfois par la famille) ; la règle, pour les moines, de vivre des aumônes quotidiennes des fidèles laïques n'était pas observée au Tibet. L'enfant, de son côté, apportait son aide dans les travaux de la vie quotidienne (balayer, aller chercher de l'eau, etc.). Il était soutenu dans son instruction par son précepteur ou un autre maître. Une grande disparité existait dans les monastères : on distinguait les moines qui avaient des dispositions pour des études approfondies, et les autres qui participaient parfois aux rituels et prières et dont le savoir ne dépassait guère l'apprentissage de la lecture et de l'écriture. Mais **si un moine *gélukpa* désirait poursuivre ses études et en avait la capacité, il pouvait devenir « docteur en philosophie traditionnelle bouddhique » (*géshé*).**



Moinillon portant une énorme théière, par Léa Lafugie.

La journée commençait à l'aube par les prières matinales, au cours desquelles les moines recevaient du thé. Puis les novices retournaient dans leur cellule afin de la nettoyer, alors que les moines plus avancés poursuivaient leurs études ou bien participaient à des débats. Venait alors pour les jeunes le temps de la mémorisation : chaque moine répétait à voix haute un passage différent, à son propre rythme, créant ainsi une prodigieuse cacophonie. Au moment du déjeuner et au début de l'après-midi, un calme relatif régnait dans le monastère, quand moins de moines mémorisaient et que beaucoup d'entre eux lisaient ou étaient engagés dans les différentes tâches qui leur avaient été assignées. Mais le bruit reprenait dans la soirée avec les exercices de mémorisation et les débats. Tard le soir, le silence tombait enfin pour quelques heures.

Les pratiques des moines étaient à la fois personnelles et collectives. Les pratiques personnelles consistaient essentiellement en activités d'étude, de méditation ou de récitation que le religieux entreprenait dans sa cellule ou dans un ermitage. Certains moines entraient en retraite pour des périodes variées, la plus courante étant de trois ans, trois mois et trois jours. Un ou plusieurs moines pouvaient accomplir certains rituels à la demande d'une famille ou d'un village, lors d'un décès, d'une maladie ou d'un autre événement important de la vie.

Outre leurs pratiques personnelles, ils participaient à des cycles rituels qui différaient selon la tradition à laquelle ils appartenaient. Leur journée commençait généralement par la prière quotidienne qui réunissait l'ensemble de la communauté d'un monastère dans la salle d'assemblée (*dukhang* ou *tsokchen*). Plusieurs centaines, parfois plusieurs milliers de moines pouvaient ainsi psalmodier ensemble sous la direction du maître de chant (*umdzé*).

Les autres pratiques collectives consistaient en des cérémonies commémoratives dont les dates étaient fixées par le calendrier religieux et en cérémonies exceptionnelles.



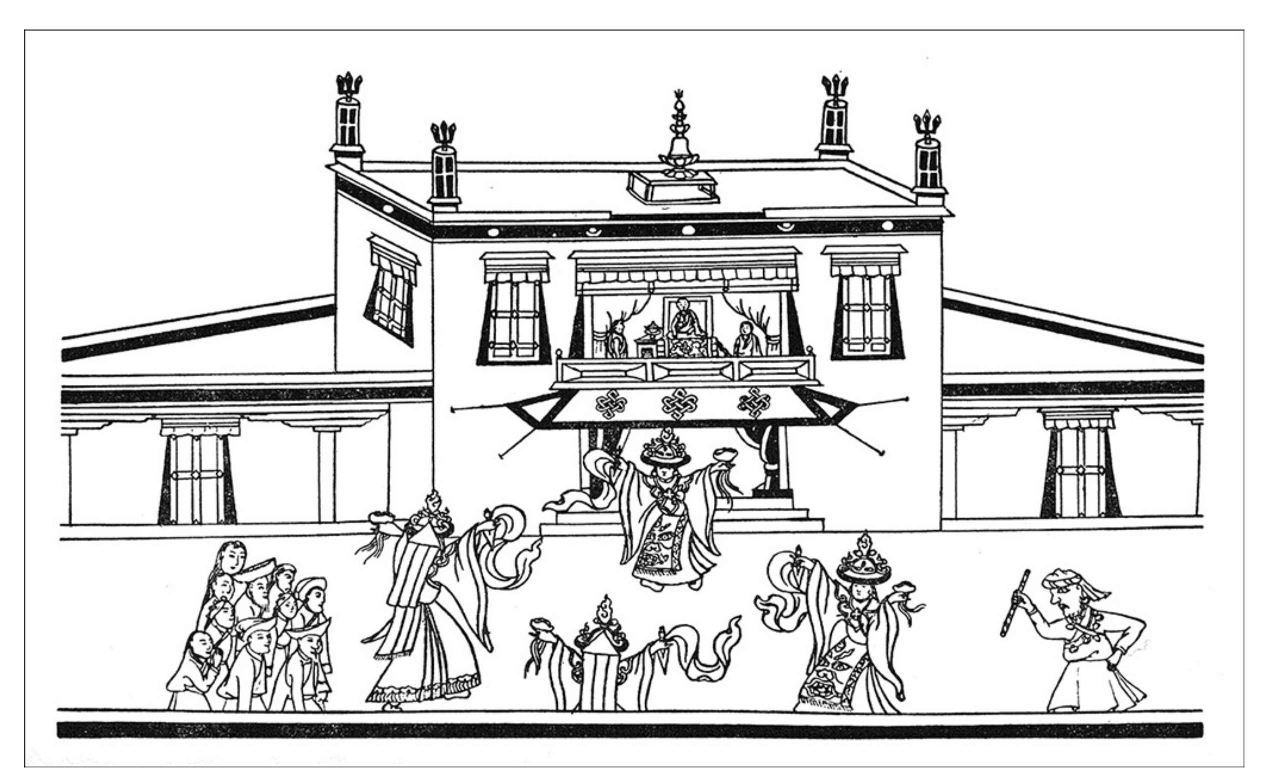
Objets du culte.
D'après Joseph D. Hooker,
Himalayan Journals or Notes of a Naturalist,
Londres, John Murray, 1854.

Parmi ces pratiques, l'une d'elles, les danses sacrées (*cham* et *gar*), a été développée par la plupart des grands monastères, quelle que soit leur école. Ces danses étaient exécutées par les moines. Si les *gar* n'étaient accomplies qu'en présence de personnes initiées et dans le cadre de la pratique spécifique d'une déité, les *cham* pouvaient se dérouler à l'intérieur du monastère et s'inscrivaient alors dans le rituel en cours, ou à l'extérieur, dans la cour, où elles constituaient la partie publique du rituel tantrique qui se déroulait à l'intérieur. Ces danses, qui suivent une chorégraphie précise et complexe, dans lesquelles les moines vêtus de costumes flamboyants portent le masque de la divinité qu'ils représentent, n'ont nullement vocation à être un spectacle de pur divertissement. **Il s'agit d'une pratique méditative dans laquelle les moines danseurs s'identifient généralement à la divinité invoquée.** Ces danses ont pour but d'expulser le mal de la communauté et ont donc fonction d'exorcisme ; elles peuvent aussi être exécutées pour attirer les

bénédictions sur le pays, « réjouir » une divinité ou honorer un personnage important ; elles ont également fonction didactique en ce qu'elles présentent aux spectateurs les divinités qu'ils seront amenés à voir après leur mort, lors de la traversée du *bardo* (cf. « Les âges de la vie », chap. v).



Masques.



Danses sacrées dans la cour d'un monastère (dessin de Lobsang Tenzin).

Des manuels de danse (*cham yig*) que seuls peuvent comprendre les maîtres de danse (*champön*) décrivent les costumes, la gestuelle, la chorégraphie, etc. Le Ve Dalaï-Lama composa lui-même en 1647 un tel manuel à l'intention des moines du monastère Namgyel, au Potala, montrant ainsi l'importance qu'il leur accordait.



Moines-danseurs
(d'après Ahmad Shah, 1906).



Moine-danseur.
Dessin de Sven Hedin.

Pratiques religieuses des laïcs

Traditionnellement, les laïcs n'assistaient pas aux rituels ou aux prières qui se déroulaient dans les temples, mais ils cherchaient constamment à gagner des mérites afin d'améliorer leur *karma* ou fruit de leurs actions. Cette notion de « mérite », qui s'inscrit dans l'économie générale du cycle karmique, oriente les actes des individus aussi bien dans leur vie privée que dans leur vie sociale. Les « actes méritoires » proposés à la piété des fidèles étaient variés : dons faits à la communauté monastique, observation des préceptes religieux ; participation à de grandes fêtes bouddhiques (cf. « Fêtes de Lhassa », chap. IX), à un enseignement ou une initiation donnés par un maître, libération d'animaux condamnés à être tués (*tséthar*), pèlerinages, etc. Faire des circumambulations, des prosternations, réciter des *mantra*, recevoir des bénédictions était également source de mérites.

Le pouvoir de la foi, thème courant dans la culture tibétaine, est parfaitement illustré par une histoire célèbre :

Un jour où le Ve Dalaï-Lama regardait du haut du Potala, il vit un vieil homme qui accomplissait la circumambulation du palais, suivi de la déesse Tara (tib. Drölma). Intrigué, il fit mander le pèlerin et lui demanda de réciter à haute voix la prière qu'il psalmodiait ; ce qu'il fit. Consterné par les erreurs qu'il entendit, le hiérarque lui apprit la prière correcte, puis renvoya l'homme à ses dévotions. Mais le lendemain, Tara n'accompagnait plus l'homme. Alors, le Dalaï-Lama l'invita à réciter la prière telle qu'il la connaissait et la déesse, à nouveau, l'escorta. Libéré de l'obligation de se concentrer sur un texte qu'il ne connaissait point, sa pensée n'était plus dirigée que sur la déesse qui revint alors le bénir. (D'après Rolf A. Stein, *La Civilisation tibétaine, op. cit.,* p. 116).

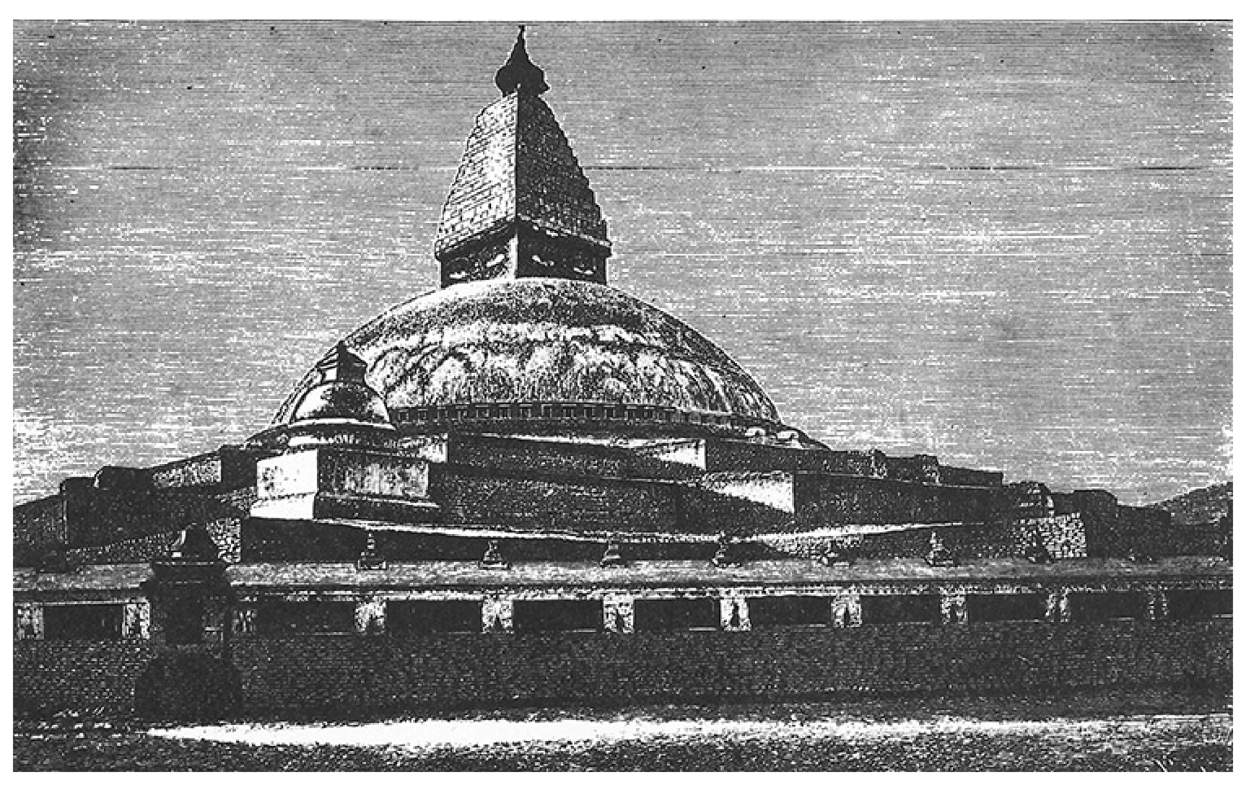
Pèlerinages

Comme dans beaucoup de pays bouddhiques, le pèlerinage au Tibet était la pratique religieuse essentielle des laïcs. Ces derniers, *a priori* dotés d'un degré moindre d'accomplissements spirituels que les religieux, étaient encouragés à se rendre dans les lieux saints. **Pour autant, les pèlerinages n'étaient pas négligés par les religieux**, et les biographies de maîtres montrent à quel point cette activité jouait un rôle important dans leur pratique. Les pèlerins faisaient la circumambulation des lieux saints en tournant leur moulin à prières. Ils visitaient les sanctuaires, effectuaient prosternations et offrandes, ces dernières consistant généralement en beurre qui venait alimenter les lampes déposées sur les autels. Ils présentaient régulièrement des écharpes cérémonielles de soie blanche (*katak*), récitaient des formules sacrées (*mantra*) dont la plus connue, *om mani padme hum*, est dédiée à Avalokiteshvara. La circumambulation avait une importance telle dans le culte qu'elle influença l'architecture des grands temples, qui comportaient non seulement un circuit extérieur parfois abrité sous une galerie comportant une rangée de moulins à prières, mais aussi un couloir interne, souvent étroit et sans fenêtre, autour de la cella principale. La pratique de la circumambulation marquait également le paysage d'une ville telle que Lhassa qui comportait trois itinéraires concentriques (cf. « La ville de Lhassa », chap. II).

Histoire des pèlerinages tibétains

Il n'y a pas de témoignages textuels qui laisseraient penser que les pèlerinages existaient au Tibet avant l'introduction du bouddhisme (VIIe siècle). Les sites de pèlerinage (*né*) ont rapidement représenté un réseau complexe et divers. **Les pèlerins se rendaient vers des sites construits par la main de l'homme** (temples, monastères ou même villes comme Lhassa) **mais aussi vers des lieux naturels** (montagnes, lacs ou grottes). Une autre forme de pèlerinage, beaucoup plus rare, consistait en grandes migrations millénaristes vers des « pays cachés » (*béyul*) par Padmasambhava, où les Tibétains étaient supposés trouver refuge lorsque les dangers menaçaient le pays. Le plus connu est Pémakö, dans le Sud-Est. La tradition mentionne aussi les pèlerinages vers des pays mythiques comme Shambala, supposé être au Nord, et berceau, selon les Tibétains, de la doctrine de Kalachakra. Une dernière forme de pèlerinage consistait à manifester sa vénération envers une personne sainte, tel le dalaï-lama, considérée elle-même comme un « site sacré », un *né*.

En dehors du Tibet, **on sait, d'après des sources historiques, que les Tibétains se rendaient en Chine**, au Wutai Shan, dès le XIe siècle. Ils manifestèrent d'ailleurs leur intérêt pour cette montagne en demandant à la cour des Tang qu'une carte leur en soit donnée. Ce n'est cependant qu'à partir du XVIIIe siècle qu'un nombre significatif de moines occupèrent les monastères tibétains construits dans les siècles précédents – essentiellement *géluk* –, et que la montagne devint un lieu saint important pour les Tibétains. **Quant aux voyages vers les lieux saints de l'Inde, ils commencèrent à partir du XIe siècle, *via* le Népal ou le Tibet occidental.** Les *stupa* de la vallée de Kathmandu, au Népal, ont aussi très tôt attiré les Tibétains : dès le XIIe siècle pour Swayambunath et le XIVe pour Bodnath.



Stupa *de Bodnath.*
D'après Gustave le Bon, Voyage au Népal*, 1883.*

Ce réseau de lieux saints s'est enrichi vers les XIIe-XIIIe siècles d'un autre réseau qui s'était développé dans la tradition tantrique indienne et qui était fondé sur la tradition des *pitha*, sites sacrés présents à la fois dans le paysage et dans le corps de l'adepte.

Caractéristiques du pèlerinage tibétain

Le pèlerinage au Tibet était un phénomène social total, associé à diverses activités rituelles et porteur d'une dimension sociologique, culturelle, économique, politique, littéraire et bien entendu religieuse.

Il commençait avant que le pèlerin ne quitte sa maison ou sa tente. Un lama pratiquait une divination afin de déterminer les rituels appropriés avant le départ, un *barché lamsel* pour supprimer les obstacles du chemin, un *yang gug* pour appeler la « bonne fortune », ou un *kangso* pour satisfaire les divinités,

rétablir une relation de réciprocité et d'obligation avec elles. La divination décidait également du jour du départ qui se devait d'être faste.

Dans le monde tibétain, **le pèlerinage était un acte collectif**. Généralement, des habitants d'un même village, d'un même camp ou d'un même monastère se regroupaient, ne se mélangeant pas à d'autres ; si, occasionnellement, un échange, une entraide s'établissaient, c'était habituellement au niveau individuel.

Les pèlerinages donnaient lieu à une activité économique régionale – échange de produits, achat d'objets religieux – **mais aussi à un commerce à plus grande échelle**. Ainsi, au XVIIIe siècle, lors des festivités du Nouvel An à Lhassa, les pèlerins venaient de tout le Tibet et même de bien au-delà, la population de la ville grossissant jusqu'à atteindre 80 000 personnes, nous dit un missionnaire capucin, alors qu'elle ne devait être que de 20 000 habitants environ en temps normal. Par ailleurs, les autorités politiques jouaient un rôle important dans l'organisation de certains pèlerinages, comme celui de Tsari, une montagne au sud-est du Tibet.

Les pèlerinages permettaient de fuir certaines contraintes sociales telles que les mariages arrangés, ou bien le domaine dont le pèlerin dépendait et où les taxes étaient trop lourdes. **Ils constituaient également un facteur important de l'unité culturelle du Tibet** en ce qu'ils permettaient à des habitants de régions lointaines d'entrer en contact. Les pèlerins transcendaient ainsi les barrières culturelles grâce aux rencontres, aux dialectes qu'ils entendaient et aux coutumes qu'ils observaient.

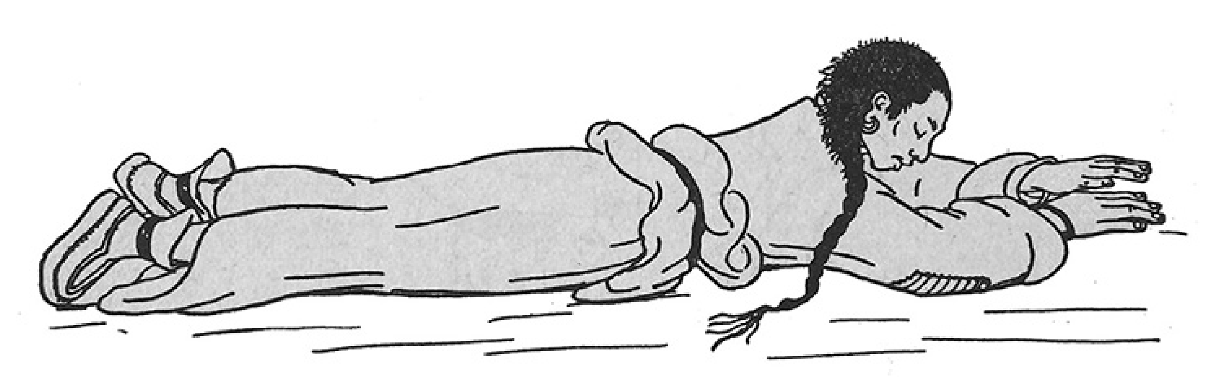
Pratiques et bienfaits

Le pèlerin est « celui qui tourne autour du lieu saint » (*nékorwa*). Le vocabulaire le définit par le rite qu'il doit accomplir au terme de son voyage. S'il est communément admis que l'on pouvait se

rendre à cheval au lieu de pèlerinage, on devait en faire le tour à pied. De fait, dans le monde bouddhique, on proclame toujours que les mérites gagnés sont beaucoup moins nombreux si l'on effectue la circumambulation à cheval. Ainsi, Desideri parlant de la circumambulation autour du Jokhang rappelle que « personne, pas même le roi, n'était autorisé à monter à cheval dans cette rue ».

Aux pèlerinages tibétains sont associées des pratiques purement bouddhiques ainsi que d'autres provenant d'un fond non bouddhique.

Si les bouddhistes tournent dans le sens des aiguilles d'une montre, les Bönpo, eux, tournent en sens inverse. **Cette pratique de tourner rituellement autour de l'objet vénéré en le gardant sur sa droite dérive de la pratique indienne (*pradakshina*), et semble avoir vu le jour dès la période royale (VIIe-IXe siècle)** puisque l'on observe des déambulatoires autour de la cella des temples de cette époque (Jokhang ou Samyé, par exemple). Le dévot choisissait parfois de parcourir le chemin de circumambulation en se prosternant : mains jointes devant la poitrine, il s'allonge face contre terre, bras tendus devant lui, puis se relève, avance au point où se trouvait l'extrémité de ses doigts avant de s'allonger à nouveau. Il pouvait aussi décider de se rendre au lieu de pèlerinage en se prosternant, parcourant parfois des milliers de kilomètres. Mains et genoux protégés par des morceaux de cuir, il n'était pas rare de voir des Tibétains aller ainsi de leur village ou leur campement du Kham ou de l'Amdo, jusqu'à la ville sainte de Lhassa.



Un pèlerin se prosternant par Léa Lafugie.

En effectuant un pèlerinage bouddhique, un Tibétain cherche à obtenir une meilleure réincarnation. Il est supposé l'obtenir par l'accumulation de mérites, la purification de ses péchés à travers les rites qu'il exécute (prosternations, offrandes, récitation), les bénédictions qu'il reçoit et les difficultés du chemin qu'il surmonte. Le lieu saint possède en lui-même une puissance qui lui est donnée par les êtres d'exception qui y sont venus, y ont médité et ont transféré leur pouvoir sur les différents éléments que le pèlerin recueille ou ramasse (eau, pierres, terre, etc.). Par ailleurs, tous les douze ans et les soixante ans du calendrier tibétain, une année précise est dite particulièrement faste pour chaque site de pèlerinage et apporte alors à celui qui s'y rend un nombre de mérites beaucoup plus élevé. Le célèbre « découvreur de trésors » Düdül Dorjé rappelle ainsi les bienfaits obtenus en se rendant au Kawakarpo, montagne sacrée du Kham, une année du mouton :

> Si un homme rempli de vénération surmonte ses souffrances et y va une année du mouton, il obtiendra 1 725 milliards de bienfaits à chaque circumambulation. Sinon, un homme [qui s'y rend] une autre année et qui effectue [les circumambulations] avec foi et vénération aura 700 milliards de bienfaits. » (Katia Buffetrille, *Pèlerins, lamas et visionnaires* : sources orales et écrites sur les pèlerinages tibétains, Vienne, Universität Wien, 2000, p. 199.)

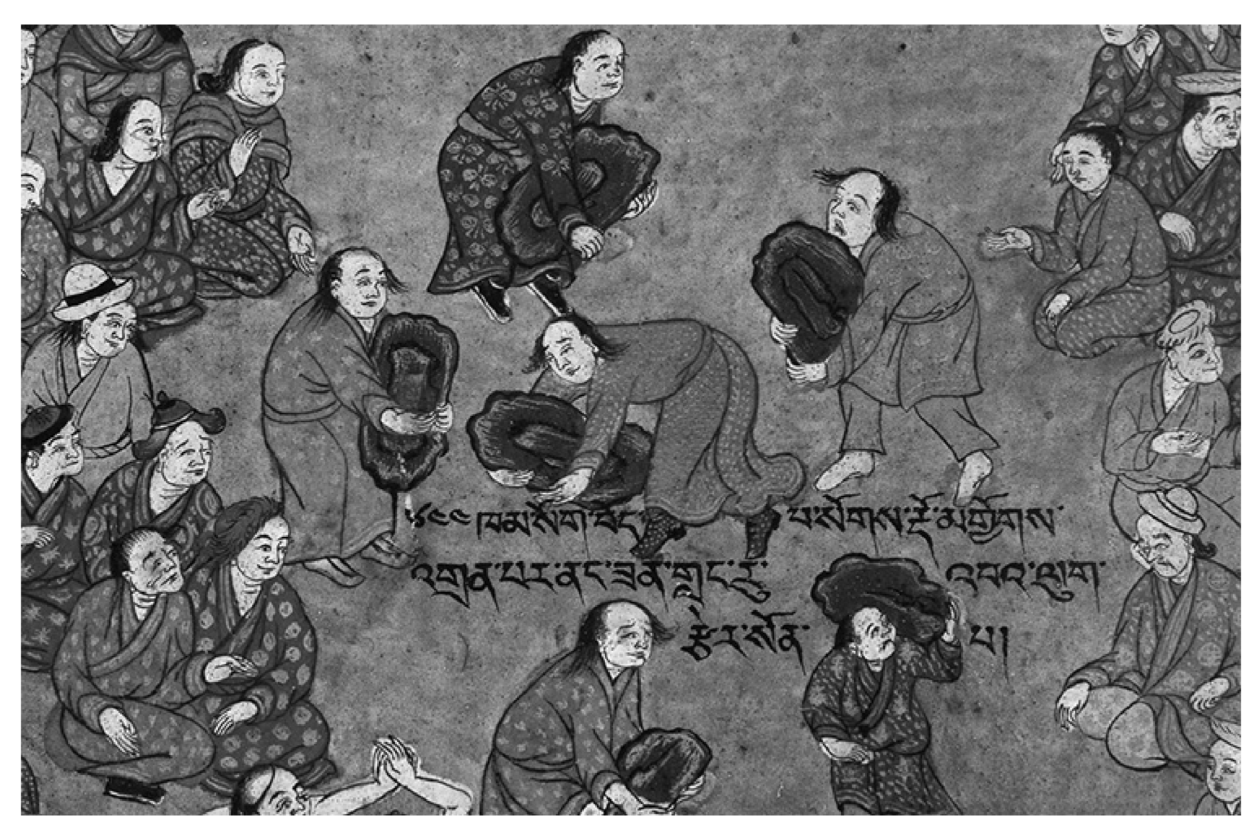
Mais les préoccupations terrestres n'étaient nullement absentes et **le pèlerin cherchait aussi à améliorer son sort ici-bas, espérant de certains pèlerinages l'obtention de biens matériels.** Les montagnes sacrées, considérées à la fois comme la résidence du dieu du terroir (*yüllha*) (cf. « Croyances et rites indigènes »,

chap. VI) et le dieu lui-même pouvaient répondre à son attente. Car s'il est un dieu qui octroie les biens terrestres désirés quand il est correctement propitié, c'est bien le dieu du terroir.

Outre les actes recommandés par le bouddhisme, les pèlerins exécutaient aussi des actions rituelles provenant d'un fond de croyances très anciennes, certes bouddhisées, mais bien présentes. Nombre d'entre elles s'expliquent par la peur que tout Tibétain a du *bardo*, cet état intermédiaire entre la mort et la renaissance. Utilisant les particularités du paysage, les pèlerins mimaient de manière concrète le voyage immatériel du flux de conscience (*namshé*) dans le *bardo* (cf. « Les âges de la vie », chap. V), un peu comme si le fait d'affronter concrètement les dangers décrits dans les textes allait atténuer ceux auxquels leur propre flux de conscience serait confronté dans le futur : ils franchissaient parfois d'étroits passages entre deux rochers ou rampaient dans un boyau sous un roc. Leur simple nom – « passages de l'enfer » ou « passages étroits du *bardo* » – met en évidence leur relation avec l'après-mort. Ils existent dans tout lieu de pèlerinage ; les traverser est supposé purifier le pèlerin de ses péchés, l'aider à dominer sa peur du *bardo* et l'assurer ainsi d'une traversée plus facile. L'idée de renaissance est également très présente.

Toujours dans l'idée de se purifier, les pèlerins se déchargeaient de leurs péchés en accrochant aux arbres des pierres supposées les contenir. Le défunt doit en effet répondre de toutes les actions bonnes ou mauvaises qu'il a accumulées au cours de ses vies antérieures et qui détermineront le jugement que Yama (tib. Shinjé), le dieu de la Mort, prononcera lors de leur rencontre, scellant ainsi son destin. Muni d'une balance et d'un miroir, le dieu pèsera les actions vertueuses avec des cailloux blancs et les mauvaises avec des cailloux noirs. Puis il consultera le « miroir du *karma* » où toutes les actions, bonnes et mauvaises, apparaissent et décidera alors dans laquelle des six destinées – dieux, titans, hommes, animaux, esprits affamés ou enfers – le défunt sera envoyé.

Les pèlerins pouvaient aussi tourner autour d'un mur constitué de pierres sur lesquelles était gravé le *mantra* aux six syllabes *om mani padme hum* tout en portant de très lourdes pierres. Cet acte est issu d'un fond non bouddhique où l'exploit était très important. Intégré dans la tradition bouddhique, le port de ces pierres est expliqué comme la manifestation de la gratitude que l'on doit à ses parents.



Potala. Fresque murale. Soulever des pierres très lourdes et donc montrer sa force est l'un des exploits de l'homme parfait. © Katia Buffetrille.

Par ailleurs, l'idée fort ancienne que les vivants doivent prendre soin des morts trouve son expression concrète dans certains lieux saints où les pèlerins déposaient vêtements ou nourriture comme offrandes pour les défunts qui pourraient en avoir besoin dans le *bardo* ou les enfers. L'un des enfers où les morts en ressentent particulièrement la nécessité est celui des *yidag*, ces « esprits affamés » dont rien ne peut apaiser la soif et la faim.

Pèlerinage par substitution

Il était parfois difficile, voire impossible, pour certains Tibétains de se rendre en pèlerinage, cela d'autant plus que les conditions climatiques et géographiques sont souvent très rudes au Pays des neiges. Alors, **pour ceux qui manquaient de temps, étaient malades ou âgés, mais aussi pour ceux qui étaient morts, il existait la possibilité de « louer » une personne pour accomplir le pèlerinage en lieu et place de celui qui en était empêché.** Il arrivait aussi que des gens riches et peu désireux de s'exposer aux difficultés physiques d'un tel voyage fassent de même, surtout lorsque le pèlerinage comportait de grandes difficultés, comme à Tsari ou au Kawakarpo. Ce « substitut » (*tshab*), qui recevait un dédommagement, transférait tout ou partie des mérites de la circumambulation sur l'« acheteur ».

CROYANCES ET RITES INDIGÈNES

Lorsque le bouddhisme pénétra au Pays des neiges au VIIe siècle, il se trouva confronté à un ensemble de croyances et de rites sur lesquels nous ignorons encore beaucoup de choses. Nos connaissances proviennent des manuscrits de Dunhuang (qui ne sont pas encore tous exploités) datés des VIIe-XIe siècles, seuls témoins de l'époque ancienne. On ne peut donc affirmer de façon catégorique que les croyances dont ces textes traitent appartenaient à un monde plus ancien que celui durant lequel elles furent consignées. Mais on peut cependant en parler parce que certains aspects de cette religion indigène se sont maintenus, bien que fortement bouddhisés, comme dans les pèlerinages autour des montagnes sacrées.

Les dieux locaux, soumis et liés par serment, ont été transformés en protecteurs du bouddhisme tout en conservant certains de leurs traits spécifiques. Cet acte de subjugation (*dülwa*) prend comme modèle les actes de soumission de

Padmasambhava, l'introducteur du bouddhisme tantrique au Tibet au VIIIe siècle. Alors qu'il répondait à l'invitation du roi Trisong Detsen, il est supposé avoir lutté en plusieurs occasions contre les dieux locaux qui s'opposaient à la poursuite de son voyage. Utilisant ses pouvoirs magiques, il les aurait « subjugués » et en aurait fait des protecteurs de la religion en les liant par serment.

Les spécialistes ne s'accordent point sur le nom de cette religion qualifiée par le tibétologue Rolf A. Stein de « religion sans nom », mais pour les Tibétains, elle porte le nom de bön (cf. « Les grandes écoles du bouddhisme tibétain », chap. VI).

Divinités locales et rites indigènes

Parmi les divinités autochtones dont le culte et la fonction ont perduré, on trouve notamment le dieu du terroir (*yüllha*), dieu-montagne, et les divinités aquatiques (*lu*).

Les conceptions que les Tibétains avaient et ont encore des montagnes, ainsi que les fonctions qu'ils leur attribuent ont changé au cours du temps, mais leur importance ne s'est jamais démentie.

Il n'est de village, de hameau, de campement, qui n'ait son dieu du terroir. **Maître d'un territoire déterminé, ce dieu-montagne est considéré comme l'ancêtre mythique à la fois du terroir et de la population qui y vit, ainsi que l'indique le terme *amnyé* (ancêtre) qui figure souvent dans son nom.** Il est aussi souvent perçu comme le dieu de naissance (*kyélha*), protecteur de toute personne née sur le territoire. Certains dieux du terroir ayant une importance particulière, tel Amnyé Machen en Amdo, coiffent un ensemble de dieux du terroir mineurs.

Les Tibétains ont une vision anthropomorphique de ces dieux. Plus souvent de sexe masculin que féminin, ils sont représentés sous l'aspect d'un dieu guerrier, portant casque et armure, monté généralement sur un cheval, parfois sur une mule ou un

cerf. **Ils forment une société calquée sur la société humaine et entretiennent entre eux des relations qui renvoient à des relations identiques chez les humains** telles que parenté, filiation, mariage, adultère, antagonisme : ainsi, des montagnes ont pour père et mère d'autres montagnes ; elles se marient entre elles et engendrent des enfants qui sont eux-mêmes des montagnes ; elles commettent l'adultère, se battent entre elles, etc., – des actes relatés dans de multiples récits de la tradition orale.

La présence des divinités-montagnes est marquée dans le paysage, sur les hauteurs des reliefs, par des amas de pierres, dans lesquels sont parfois plantées des armes.

Le dieu du terroir (*yüllha*) et son culte

Le dieu du terroir est, de nos jours encore, l'objet d'un culte quotidien qui consiste en une offrande de fumigation de genévrier (*sang*), faite généralement sur le toit-terrasse de la maison par le maître de maison. Cette offrande, à visée purificatrice, est devenue, sous l'influence du bouddhisme, une offrande odoriférante aux dieux. Traditionnellement, un culte plus important avait lieu tous les ans, sur le flanc de la montagne.

Symbole de l'identité régionale de la population, la divinité-montagne remplissait traditionnellement dans les communautés périphériques une fonction politico-religieuse : le pouvoir des chefs locaux était accordé par le dieu du terroir qui s'exprimait au travers du lancer de dés. Le culte au *yüllha* constituait donc l'acte fondateur d'une communauté politique. **Ce rituel, auquel ne participaient généralement que les hommes, avait pour but l'amélioration de la vie et des affaires de ce monde-ci.**

Conflit entre montagnes

Soru, un village de l'Amdo, est dominé par la montagne Amnyé Taglung, considérée comme le « dieu de naissance » des habitants. À l'est s'élève Amnyé Chakyung, la plus haute montagne de la région (4 767 m). La légende veut que

ces deux montagnes aient été liées par une longue amitié. Mais un jour, Taglung découvrit que son ami avait une liaison secrète avec sa femme, Ama Gyomo, une montagne des environs. Une bagarre s'ensuivit entre le mari et l'amant au cours de laquelle Taglung infligea une telle correction à son rival que celui-ci, de colère, lui décocha une flèche dans l'estomac. Aujourd'hui encore, on peut voir sur le flanc de la montagne un endroit où l'herbe ne repousse plus. De ce jour, Taglung força Ama Gyomo à rester derrière lui, et à ne plus jamais lui lâcher la main, ce qui explique pourquoi les deux pics sont désormais collés l'un à l'autre. Quant à Chakyung, il garde la tête tournée constamment vers l'ouest afin de ne pas voir la face courroucée de son ancien ami.

Ce culte pouvait revêtir des aspects différents d'un endroit à l'autre du Tibet, mais les caractéristiques essentielles étaient les mêmes : un homme par famille, chargé d'une flèche, se rendait à cheval sur le versant de la montagne où se déroulait la cérémonie. Le chef du village portait une flèche plus longue que celle des villageois. Au lieu du culte, l'un d'eux soufflait dans une conque, et tous faisaient une offrande de fumigation de genévrier à visée purificatrice, d'alcool et de farine d'orge grillée (*tsampa*), après quoi ils plantaient leur flèche au milieu de celles des années précédentes, au sein d'un cairn destiné à les recevoir (*labtsé*). Ils récitaient alors une invocation au dieu du terroir, puis jetaient vers le ciel les « chevaux du vent » (cf. « Croyances et rites indigènes », chap. VI) en papier, chacun appelant sur lui tout bien de ce monde-ci auquel il aspirait. Tous n'étaient pas certains de recevoir une réponse favorable, car le dieu ne dispense nullement ses faveurs de manière égalitaire. Diverses compétitions visant à montrer sa force, son adresse, son talent oratoire, etc., dont le but était de « réjouir » le dieu et de ne pas être abandonné par lui, succédaient au rituel : course de chevaux, tir au fusil, tir à l'arc, mais aussi chants, danses, récitations de louanges, parfois représentations de *aché lhamo* (cf. « Fêtes de Lhassa », chap. IX). Exploits physiques, mais aussi éloquence plaisaient au dieu. Ce rituel, dans lequel l'idée de différence individuelle était très présente, permettait l'émergence d'hommes qui se distinguaient des autres et

affirmaient leur pouvoir. Mais **il exigeait des sacrifices d'animaux**, une pratique en totale contradiction avec l'idéal bouddhique de compassion envers tous les êtres, ce qui explique qu'il ait été, de tout temps, fortement combattu par les autorités bouddhiques.

Bien que le culte au dieu du terroir ne concerne que les affaires terrestres, de grands religieux lui ont manifesté leur intérêt. Ce fut le cas de Tsongkhapa, le fondateur de l'école *géluk*, lui-même natif de l'Amdo. Il introduisit le culte d'Amnyé Machen au monastère de Ganden, qu'il fonda à l'est de Lhassa. Mais, chaque soir, la statue du dieu devait être transportée à l'extérieur du monastère de crainte que son « épouse », en venant le rejoindre, ne viole ainsi les règles strictes établies par le maître lui-même.

Les divinités aquatiques (*lu*)

Le terme *lu* (généralement traduit par le terme sanskrit *naga*) désigne des divinités aquatiques mi-serpents mi-dragons dont l'existence est probablement antérieure à la diffusion du bouddhisme. **Les *lu* habitent généralement les sources ou les arbres, et leur présence est souvent marquée par des « chevaux du vent » et des touffes de laine**. Ils n'acceptent comme offrandes que des nourritures pures, les « trois blancs » : lait, beurre, yaourt. Si la source est souillée par une action humaine, le *lu*, offensé, se vengera en envoyant une maladie – on leur attribue les maladies de peau, la lèpre, les rhumatismes – et seul un rituel pourra le pacifier. Les *lu* ont une relation privilégiée avec les femmes.

Les « chevaux du vent » (*lungta*)

Imprimés sur des pièces de coton ou de petits carrés de papier, les *lungta* sont décorés des images de cinq animaux : au centre, un cheval portant sur son dos le « joyau qui exauce tous les désirs » ; dans les coins supérieurs, un aigle et un dragon et, dans les coins inférieurs, un lion et un tigre. Il arrive que des

prières, des *mantra* (formules sacrées), soient inscrits dans l'espace entre les animaux, mais cela est une addition récente du bouddhisme.

Les Tibétains accrochent les *lungta*, symboles de la bonne fortune, du bien-être et de la force vitale, ou les lancent dans des endroits particuliers du paysage, souvent aux cols, où sont supposées résider les divinités locales. Tout Tibétain qui voyage en emporte pour les offrir au dieu dont il n'est plus le protégé. Il accompagnera cette offrande d'un cri guerrier « *kyi kyi so so lha gyelo* », « *kyi kyi so so* » : « les dieux sont vainqueurs ».



Lungta *ou cheval du vent.*

Ce rituel n'a pas toujours été bien compris des voyageurs. Ainsi, le père Huc ironise sur les explications données par son compagnon tibétain qui lui aurait affirmé qu'« après certaines formules de prières, nous prenons un paquet de chevaux que nous lançons en l'air ; le vent les emporte ; par la puissance de Bouddha, ils sont changés en véritables chevaux et se présentent aux voyageurs. »

Appel de la « bonne fortune » (*yang gug*)

Les références à **la « bonne fortune » (*yang*)** apparaissent déjà dans des manuscrits de Dunhuang. Elle **renvoie à « une sorte d'essence bénéfique attachée aux éléments de la prospérité »** : on parle de *yang* du bétail, de la nourriture (qualités nutritives), des vêtements (qualité de chaleur), etc. L'instrument essentiel du rituel est une flèche que l'officiant fait tourner tout en invitant la « bonne fortune », et qu'il accompagne du son « *khu ye* ».

Ce rituel était exécuté, par exemple, lorsque la fiancée quittait sa maison pour rejoindre celle de son futur époux, pour éviter qu'elle n'emporte le *yang* (cf. « Les âges de la vie », chap. V). On le faisait également lorsqu'un bon cheval mourait. Il était aussi courant, en Amdo, d'arracher quelques poils de la crinière d'un cheval que l'on allait vendre et de les attacher à la porte de l'enclos afin de conserver le *yang* du cheval.

Rappel de l'« âme » (*lalü*)

Bien que le bouddhisme ne reconnaisse pas l'existence d'une « âme » personnelle (*la*), il n'a jamais pu éradiquer totalement cette notion présente dans les croyances anciennes.

L'« âme » est dite résider dans le cœur, mais certains textes affirment qu'elle peut se déplacer à l'intérieur du corps en fonction du moment du jour ou du mois. Par ailleurs, **l'âme d'une personne, d'une famille et même d'une nation peut résider, au moins temporairement, en un lieu (*lané*) qui, s'il est détruit, peut entraîner la mort de ceux qui en dépendent**. Ainsi, on connaît des « pierres-âme », des « arbres-âme », des « montagnes-âme », des « lacs-âme », etc. Le lac Yamdrok Tso, au Tibet central, est connu pour être le « lac-âme » de la population tibétaine. S'il arrivait qu'un jour il s'assèche, le peuple tibétain, dit-on, disparaîtrait.

Dans les conceptions tibétaines, **l'âme peut quitter le corps à la suite d'une grande frayeur ou d'une très forte douleur** et vagabonder au-dehors, entraînant une maladie et même la mort

de l'homme si aucun rituel n'est fait pour sa réintégration dans le corps. Lorsque l'« âme » vagabonde, elle peut être capturée par des dieux ou des démons, et seul un rituel de rachat (*lalü*) au cours duquel une rançon est offerte, permettra sa réintégration dans le corps. La turquoise, symbole de l'« âme », joue un rôle important dans le rituel.

Rançon (*lü*)

Lorsque l'âme est devenue la proie d'un démon, un substitut, une effigie, est offerte pour racheter ce que le démon a pris. Les notions d'échange et d'équivalence entre ce qui a été pris et ce qui est donné sous-tendent le rituel, et la récitation du mythe en assure l'efficacité. Lorsque la cérémonie de rançon ne concerne qu'une seule personne, l'effigie peut présenter quelque ressemblance avec le commanditaire. L'officiant est un moine (bouddhiste ou bönpo) ou un laïc, dont le rôle est de lire les textes et d'exécuter divers rites (invocation, dédicace des mérites). L'effigie est ensuite sortie de la maison et emmenée en un lieu supposé être à proximité de la résidence du démon, et à une certaine distance de celle du « patient », généralement à une croisée de chemins afin que l'esprit ne retrouve pas celui de la maison dont il vient d'être expulsé.

Un célèbre rituel de rançon avait lieu à Lhassa le vingt-neuvième jour du deuxième mois (cf. « Fêtes de Lhassa », chap. IX).

Offrandes sanglantes (*marchö*)

En dépit des efforts incessants des religieux pour supprimer les offrandes sanglantes, celles-ci ont perduré. Dès les débuts de la seconde diffusion du bouddhisme, le roi de Gugé (cf. « Le Tibet et les pays voisins », chap. I), Yeshé Ö, promulga un édit pour lutter contre les pratiques tantriques qu'il jugeait incorrectes et, parmi elles, les offrandes sanglantes. Cependant, des animaux ont toujours été sacrifiés pour les divinités locales (*yüllha*), mais aussi pour les protecteurs, parfois à l'intérieur même de certains

monastères, dans la chapelle des collèges tantriques, et cela jusqu'à nos jours.

VII

LA VIE INTELLECTUELLE

Avec la réunification partielle du Tibet en 1642 sous l'autorité du Ve Dalaï-Lama, la vie intellectuelle connut à la fois un fort épanouissement et une structuration. De grandes compilations furent réalisées dans différents domaines. Ce fut également une époque de « retour aux sources » par une mise en valeur des connaissances indiennes et aussi du sanskrit.

L'Inde marqua en effet le développement de la culture tibétaine à différents niveaux. Cette influence fut à peu près constante mais connut des moments de grande intensité. Durant la période d'expansion de l'Empire tibétain (VIIe-IXe siècle), l'apport culturel chinois fut certes important avec l'arrivée de textes bouddhiques, de principes d'astrologie, une influence sur les modes vestimentaires et l'introduction du thé, mais les modèles indiens l'emportèrent malgré tout. L'écriture et les traditions bouddhiques qui se développèrent étaient celles de l'Inde.

Après le XIIe siècle, alors que le Tibet était morcelé et que le pouvoir temporel était axé pour l'essentiel autour des grands centres monastiques, **l'influence indienne sur les compositions écrites se fit profondément sentir**. La littérature tibétaine fut alors particulièrement marquée par les règles de la composition poétique ; les raisonnements logiques et les thèmes choisis furent très souvent directement inspirés par l'Inde. Ce processus touchait essentiellement l'élite. **Cependant, on ne doit pas négliger les productions littéraires orales qui continuèrent à se développer parmi la population à la périphérie des grands centres d'instruction.**

La vie intellectuelle était inséparable de la religion. Les grands auteurs et les plus grands artistes étaient eux-mêmes le plus souvent des religieux ou proches des milieux religieux. La production intellectuelle n'en restait pas moins extrêmement riche et diversifiée, car les maîtres éminents étaient des polymathes, à la fois grammairiens, poètes, bâtisseurs, astrologues, philosophes et grands pratiquants.

LA LANGUE TIBÉTAINE

Le tibétain appartient à la famille des langues tibéto-birmanes dont une des branches est celle des langues dites « tibétiques », langues d'une grande diversité au sein même du Pays des neiges puisqu'on en recense 25 de nos jours, qui ne permettent pas une bonne intercompréhension. Ainsi, un Tibétain de Lhassa se rendant dans le nord-est du Tibet, en Amdo, à plus de 1 000 km de là, ne comprend généralement pas les habitants de cette région. **La langue parlée est très distincte de la langue écrite qui, pendant des siècles, a été celle de la littérature, notamment en ce qui avait trait au *dharma*.** Cette langue savante fut forgée au cours des premiers siècles de traduction (cf. « La première diffusion du bouddhisme », chap. VI) en tentant de la modeler sur la grammaire sanskrite. Elle n'est pas toujours pleinement comprise par les personnes peu éduquées, mais est généralement commune à tous ceux qui ont fait des études dans les monastères, quel que soit leur lieu d'origine. Cette langue dite littéraire (*yigké*) n'a guère évolué depuis près de mille ans, alors que les langues parlées (*khaké*) ont connu d'énormes changements.

Étant donné la diffusion et l'importance du bouddhisme tibétain parmi les Mongols à la fin du XVI[e] siècle et dans l'Empire mandchou à la fin du XVII[e] siècle, le tibétain devint la langue liturgique majeure parmi les bouddhistes d'Asie centrale.

Jusqu'au début du XXe siècle, il était usité de la République de Kalmoukie à l'ouest, jusqu'à Pékin à l'est.

L'ÉCRITURE TIBÉTAINE

L'écriture tibétaine, attestée depuis mille trois cents ans, fut créée, d'après la tradition, au VIIe siècle sous le règne de Songtsen Gampo (cf. « Le Tibet avant le XVIIe siècle », chap. I). Ce roi est réputé dans l'historiographie tibétaine pour avoir joué un rôle capital dans la diffusion du bouddhisme. Toujours selon les auteurs tibétains, afin de coucher par écrit les traductions de textes indiens, mais aussi pour rédiger les documents administratifs, il aurait envoyé en Inde le jeune Thönmi Sambhota (958-1055) qui, s'inspirant d'une écriture indienne, aurait conçu un alphabet constitué de trente consonnes et quatre signes voyelles.

ཀ་ ka	ཁ་ kha	ག་ ga	ང་ nga
ཅ་ ca	ཆ་ cha	ཇ་ ja	ཉ་ nya
ཏ་ ta	ཐ་ tha	ད་ da	ན་ na
པ་ pa	ཕ་ pha	བ་ ba	མ་ ma
ཙ་ tsa	ཚ་ tsha	ཛ་ dza	ཝ་ wa
ཞ་ zha	ཟ་ za	འ་ a	ཡ་ ya
ར་ ra	ལ་ la	ཤ་ sha	ས་ sa
ཧ་ ha	ཨ་ a		

Alphabet tibétain.

Il existe plusieurs styles d'écriture dont deux sont particulièrement importants : l'un utilise des « lettres avec tête » (*uchen*) correspondant un peu à nos caractères

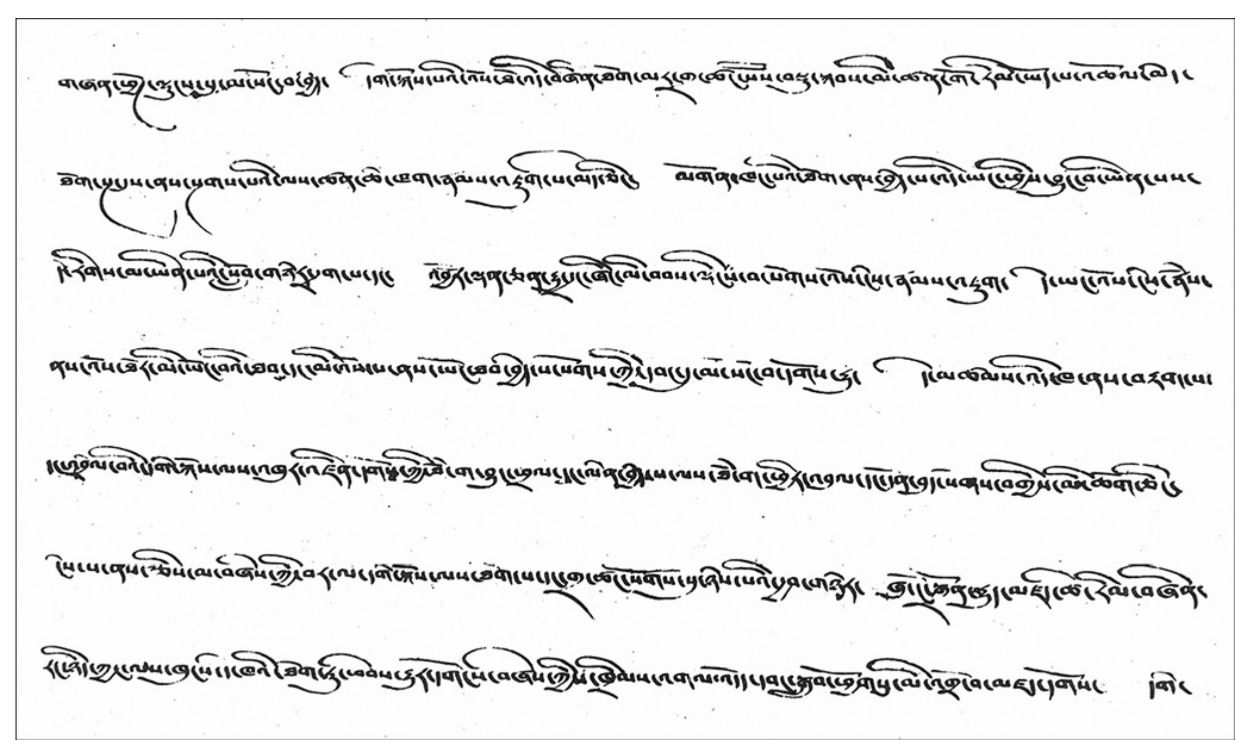
d’imprimerie, qui étaient essentiellement utilisées pour la copie des textes sacrés.

ཨཙརྱ་ཡེ་ཤེས་དབང་ཕྱུག་རྡོ་རྗེ་ཡ།

༄༅། །བོད་ཡུལ་ས་འོག་ཀུན་གྱི་གཏེར་གཅིག་བཀའ་འདུས་བར་པ་བླ་མ་དགོངས་པ་འདུས་པའི་གཞུང་དང་མན་ངག་གཞན་ཕན་ཐུགས་རྗེ་ཆེན་པོའི་ཆོས་སྐོར་དང་བཅས་པ། ཤིང་མོ་འབྲུག་གི་ལོའི་སྟོན་ཟླ་ར་བའི་ཚེས་ཉི་ཤུ་ལྔ་ལ་[1] དཔལ་ཨོ་རྒྱན་ཆེན་པོའི་གསུང་གི་སྤྲུལ་པ། ལྷ་སྲས་སུ་རུབ་བཙན་པོའམ། དམ་འཛིན་སྐྱེ་བ་སྤྲུལ་སྐུ་སངས་རྒྱས་གླིང་པས། སྤྲུ་རི་ཕུག་མོ་ཆེ་ནས་གདན་དྲངས། གཞུང་འདིའི་གཏེར་སྟོན་ཆེན་པོ་སངས་རྒྱས་གླིང་པའི་རྣམ་ཐར་ཤིན་ཏུ་མདོར་བསྡུས་ཙམ་བརྗོད་ན། ལྷ་སྲས་དམ་འཛིན་རོལ་པ་ཡེ་ཤེས་རྩལ་གྱི་རྣམ་འཕྲུལ་གཏེར་ཆེན་སངས་རྒྱས་གླིང་པ་སྟེ། ཀོང་པོའི་ཡུལ་གྱི་བྱེ་བྲག་ཉང་པོའི་སའི་ཆ་ཨོ་རྒྱན་གྱི་སྒྲུབ་གནས་གྱིང་ཕུ་གཡུ་ལུང་གི་མངའ་བདག་སྟེང་དུ་ཡབ་རྟ་མགྲིན་གྱི་སྤྲུལ་པ་ཁམས་ཞིག་སྔགས་ལུང་སྨོན་པ་དང་། ཡུམ་རྡོ་རྗེ་ཕག་མོས་བྱིན་གྱིས་བརླབས་པའི་མཚན་ལྡན་ཨ་ཧཱུྃ་རྒྱན་གྱི་སྲས་སུ་རབ་བྱུང་དྲུག་པའི་ལྕགས་མོ་འབྲུག་གི་ལོར་བྲག་གསུམ་རྡོ་རྗེ་བྲག་ཏུ་ངོ་མཚར་བའི་ལྟས་དང་བཅས་པ་སྐུ་འཁྲུངས།

Lettres avec tête.

Le deuxième, dit écriture cursive, avec des « lettres sans tête » (*umé*), était utilisé pour la rédaction de notes, de lettres, de documents ou parfois de traités et de rituels.



Lettres sans tête.

Même si la calligraphie n'eut pas le prestige qu'elle connut en Chine, elle fut un art très prisé au Tibet. On distinguait plusieurs styles dont les plus anciens sont datés, par la tradition, de l'époque royale.

Les supports de l'écrit

À l'époque royale (VIIe-IXe siècle), les inscriptions furent souvent gravées sur pierre. Ainsi, le traité signé en 821 entre les Empires tibétain et chinois fut gravé en tibétain et en chinois sur un pilier érigé devant le temple du Jokhang à Lhassa (où il est toujours visible). La gravure sur pierre restera un élément important de l'écrit au Tibet. Chaque fois qu'un rocher ou une grosse pierre s'y prêtait, des prières, et plus spécifiquement des *mantra*, ou bien des textes entiers y furent gravés. Le paysage est de ce fait ponctué par ces inscriptions sacrées qui protègent le lieu et ses habitants.



Pierre sur laquelle a été gravé le mantra *à Avalokiteshvara,*
om mani padme hum*. © Katia Buffetrille.*

On notera que la technique de la fonte était suffisamment développée à cette époque pour que des inscriptions viennent orner des cloches, comme celle qui est encore suspendue à l'entrée du temple central de Samyé. Quant à la plupart des documents officiels tibétains, ils furent écrits sur des tablettes de bois jusqu'au milieu du VIIIe siècle.



Cloche de bronze, monastère de Samyé.
© Katia Buffetrille.

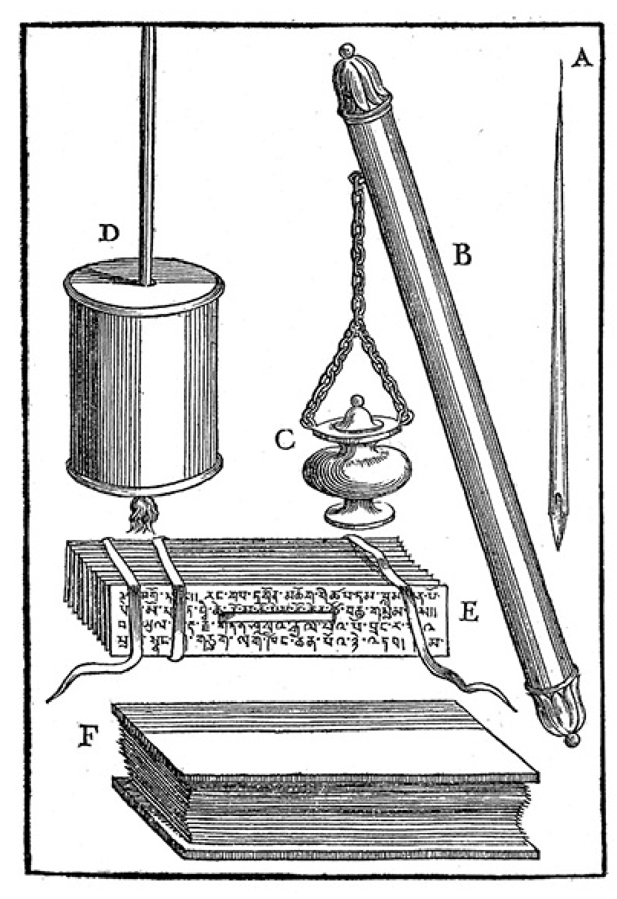
L'Inde eut une influence sur l'écriture tibétaine et aussi sur la matérialité du livre. Les *pothi* (skt. *pustaka*), livres traditionnels indiens, étaient composés de feuilles de palmier liées par un petit morceau de bambou ou un cordon afin de maintenir la liasse de folios. Lorsque les feuilles étaient sèches, on gravait le texte au moyen d'un bâton très finement aiguisé. De l'encre était alors étalée sur la feuille et s'incrustait dans les parties incisées. L'ensemble était souvent conservé entre deux planches de bois gravées, puis enveloppé dans un tissu précieux. Les ouvrages ainsi produits avaient un format oblong très spécifique que l'on retrouve dans d'autres pays de culture bouddhique (Sri Lanka, Birmanie, Cambodge ou Népal).

L'absence de palmiers au Tibet ne permettait pas d'utiliser le même matériau, mais **le format et la présentation des livres indiens furent conservés.** La taille des ouvrages tibétains (*pecha*) peut varier considérablement mais le format reste oblong. Celui

des grandes éditions du canon bouddhique est d’environ 25 65 cm.

Que ce soit au niveau religieux, économique ou esthétique, **la fabrication de livres a toujours été une activité très importante au Tibet**. Bien que relevant d’une pratique religieuse, elle pourrait parfois être considérée comme un art à part entière, tant fut grande l’habileté développée par les artisans (fabricants de papier, d’encre, copistes, graveurs, peintres, éditeurs, imprimeurs) et scribes tibétains.

La reliure au sens où on l’entend en Occident n’existe pas au Tibet. L’ensemble des folios est enveloppé dans un tissu (*péré*) de brocart, de soie ou de coton, si possible de couleur safranée, maintenu par un galon. Un petit carré de tissu sur lequel est inscrit le titre de l’ouvrage est glissé à l’une des extrémités. L’ensemble est maintenu entre deux plaques de bois souvent très finement ouvragées (peintures ou gravures).



Livre (E), livre dont les feuillets sont maintenus par deux plaques de bois (F) ; calame (A) ; étui à calame (B) ; moulin à prières (D) et encensoir (C).

D'après Agostino Antonio Giorgi, Alphabetum tibetanum missionum apostolicarum commodo editum..., *1762.*

Les documents de type séculier (contrats, lettres, documents officiels, etc.) étaient généralement écrits sur des feuilles, pliées ensuite dans un format rectangulaire.

Le papier

C'est à la Chine que l'on doit l'invention du papier, et les procédés de fabrication furent probablement connus au Tibet à partir du VIIe siècle. Des recherches récentes montrent que les Tibétains ont pu fabriquer du papier durant l'époque royale (VIIe-IXe siècle), et des milliers de manuscrits datés pour la plupart du Xe siècle ont été trouvés dans les grottes de Dunhuang.

Les Tibétains utilisèrent dès les débuts de la fabrication du papier des plantes de la famille des Thyméléacées (notamment le daphné, l'edgeworthia et le **Stellera chamaejasme**, qui poussent en haute altitude). L'écorce du daphné était particulièrement appréciée pour la substance qu'elle contenait, qui repoussait les insectes (les Tibétains qualifient le papier fabriqué à partir du daphné de « papier empoisonné » : *duk shok*), ainsi que pour ses propriétés médicinales (notamment contre les forts accès de fièvre).

Le papier tibétain était essentiellement fabriqué à la main en utilisant d'abord des cadres flottants, ainsi appelés car après les avoir remplis de pulpe de papier, on les faisait flotter à la surface d'un cours d'eau, d'un étang. Par la suite, d'autres cadres permettant une production plus rapide furent utilisés. La technique consistait alors à plonger un cadre, auquel était fixé un tamis mobile en bambou, dans une cuve remplie de pulpe de papier et à le ressortir après avoir étalé la pâte sur le tamis.

Avant de servir de support à l'écrit, le papier devait normalement être encollé afin de limiter les propriétés d'absorption. **L'une des caractéristiques du papier tibétain était son épaisseur.** Plusieurs couches étaient souvent collées ensemble afin de former une feuille suffisamment épaisse pour pouvoir la polir plus aisément (parfois avec une conque, des outils de bronze, des pierres telles que l'agate *zi* ou des cornes de yaks). Le papier d'origine chinoise était également employé depuis le XVe siècle.

Pour les exemplaires copiés à l'encre d'or, les feuilles étaient teintées en indigo, importé de l'Inde et du Népal, une pratique qui vit le jour à partir de la seconde diffusion du bouddhisme. Dans les éditions les plus belles, des peintures pouvaient orner les premiers et derniers folios.

Les pigments utilisés étaient essentiellement d'origine minérale (cinabre, orpiment, malachite, gypse, etc.). La plupart étaient des productions locales.

Les sources sur la fabrication du papier sont rares et la première description que nous en ayons est donnée par le Britannique Samuel Turner qui l'observa à Thimphu (Bhoutan) au milieu du XVIIIe siècle :

> Lors de nos promenades dans la vallée, je me suis souvent reposé à l'endroit où se trouve la principale fabrique de papier qui était obtenu, ai-je découvert, grâce à un procédé très facile et peu coûteux, à partir de l'écorce d'un arbre appelé ici deah, qui pousse en abondance sur les montagnes près de Tassisudon, mais n'est pas produit sur celles qui bordent immédiatement le Bengale. La méthode de préparation de ce matériau, autant que j'aie pu l'apprendre, est la suivante : quand la quantité d'écorce recueillie est suffisante pour employer un ouvrier, elle est divisée en petits morceaux que l'on fait macérer et bouillir dans une lessive de cendres de bois ; elle est ensuite sortie, puis déposée en tas afin qu'elle s'égoutte ; après quoi elle est battue sur une pierre avec un maillet en bois, jusqu'à être réduite en pulpe ; elle est alors jetée dans un réservoir d'eau, où, une fois brassée et nettoyée de la partie brute et sale qui flotte sur la surface, elle est encore purifiée dans un autre grand réservoir d'eau propre.
>
> À l'issue de cette préparation, les parties sont bien broyées, et ce qui coule au fond est visqueux au toucher. Il ne reste plus qu'à en faire des feuilles, ce qui est fait sur [un treillis de] petits roseaux fixé à un cadre. Le travailleur plonge le cadre dans l'eau, et soulève une [certaine] quantité de pulpe qui, en déplaçant le cadre dans l'eau, s'étale jusqu'à couvrir entièrement et de manière égale la surface des roseaux ; il soulève ensuite le cadre perpendiculairement, l'eau s'écoule, et le cadre est suspendu jusqu'à ce que la feuille soit presque sèche : on l'enlève ensuite et on la suspend sur des lignes. Le papier ainsi préparé est d'une texture beaucoup plus forte que celui que l'on trouve dans tout autre pays avec lequel je suis familier, ce qui permet de le tisser alors qu'il est doré à titre d'ornement, dans la texture de la soie et des satins, un usage que j'ai souvent vu mis en pratique dans les manufactures de Chine. (Samuel Turner, *An Account of an Embassy to the Court of the Teshoo Lama, in Tibet*, Londres, W. Bulmer and Co, 1800, p. 100.)

Étant donné sa rareté et donc son coût, le papier était peu utilisé par les Tibétains dans la vie courante, remplacé par des planches de bois (*samta*) d'environ 15 cm de haut sur 35 de large. Ces planches étaient recouvertes d'encre noire, huilées puis recouvertes de cendres. Elles étaient également utilisées par ceux qui apprenaient à écrire (le crayon consistait en un morceau de bambou traçant dans la cendre). On pouvait effacer et réécrire à volonté.

L'encre

L'encre était le plus souvent de couleur noire, mais pour des copies prestigieuses, on pouvait utiliser des encres rouges, argentées ou dorées. Il existait plusieurs recettes pour l'encre noire. À la base, on trouvait un mélange de suie et de colle animale. La suie produite en faisant chauffer de l'huile végétale était de meilleure qualité que celle que l'on obtenait à partir des lampes à beurre. L'ensemble était cuit à feu doux dans un récipient en métal. On remuait régulièrement la mixture que l'on versait ensuite dans un sac en cuir où elle était barattée avec force. En procédant de la sorte, une personne pouvait produire environ 2 litres (4 mesures *dre*) d'encre par jour. Le produit obtenu était ensuite mis à sécher pour la conservation.

LA XYLOGRAPHIE

Les livres tibétains furent tout d'abord manuscrits. Les plus anciens textes imprimés qui nous soient parvenus ont été trouvés en dehors du Tibet, car ils étaient considérés comme des cadeaux de valeur : le plus ancien date du XII[e] siècle et fut découvert à Khara-Khoto, une grande ville de l'Empire Tangut, dans l'ouest de l'actuelle Mongolie-Intérieure. Puis, à partir du XIII[e] siècle, alors que les empereurs mongols accordaient un grand intérêt au bouddhisme tibétain, les techniques xylographiques développées en Chine furent appliquées aux ouvrages tibétains, mais en Chine, et les premières grandes éditions xylographiques virent le jour grâce au patronage de la cour.

La technologie de la xylographie existait au Kham au début du XIII[e] siècle. Cette technique se développa au Tibet central à partir du XV[e] siècle, et le premier livre imprimé dans cette région, plus exactement à Shelkar, qui ait été conservé est daté de 1407.

En Chine, l'imprimerie à caractères mobiles modelés en argile et cuits apparut au XI[e] siècle, mais c'est seulement au XIII[e] siècle que l'on utilisa les caractères mobiles en métal, alors que les Tibétains (mais aussi les Chinois) poursuivaient l'impression avec

la technique des planches en bois à graver. Au XVIIIe siècle, les capucins introduisirent les caractères mobiles : alors qu'il était à Rome entre 1733 et 1741, Orazio della Penna fit faire un jeu de caractères mobiles qu'il rapporta à Lhassa avec une presse qui fut laissée sur place lorsque les missionnaires quittèrent le Tibet en 1745. Si cela n'eut aucune influence au Pays des neiges, cette police de caractères fut utilisée pour la publication de l'*Alphabetum tibetanum* composé par Agostino Antonio Giorgi (1711-1797).

ALPHABETUM

TIBETANUM

MISSIONUM APOSTOLICARUM

COMMODO EDITUM.

PRÆMISSA EST DISQUISITIO

QUA DE VARIO LITTERARUM AC REGIONIS NOMINE, GENTIS ORIGINE MORIBUS, SUPERSTITIONE, AC MANICHAEISMO FUSE DISSERITUR.

BEAUSOBRII CALUMNIÆ IN SANCTUM AUGUSTINUM, ALIOSQUE ECCLESIÆ PATRES REFUTANTUR.

STUDIO ET LABORE

FR. AUGUSTINI ANTONII GEORGII

EREMITÆ AUGUSTINIANI.



ROMÆ MDCCLXII.

TYPIS SACRÆ CONGREGATIONIS DE PROPAGANDA FIDE.

SUPERIORUM FACULTATE.

*Page de titre de l'*Alphabetum tibetanum... *d'Agostino Antonio Giorgi (deuxième édition de 1764).*

L'IMPRIMERIE

La production de livres connut un nouveau développement au XVII[e] siècle avec l'établissement du gouvernement du Ganden Podrang ainsi qu'au XVIII[e], époque durant laquelle fut fondée, à Dergé (cf. « Le Kham », chap. II**), l'une des imprimeries les plus importantes.** Construit en 1729, l'édifice était de taille imposante (plus de 1 500 m²). L'impression du *Kagyur* (cf. « Le canon bouddhique tibétain », chap. VII) de 1733 nécessita, selon les recherches récentes, cinq années durant lesquelles 400 graveurs, 60 copistes calligraphes, 10 correcteurs, des menuisiers, des papetiers, etc., furent mis à contribution. On comprendra donc facilement qu'une telle entreprise demandait des ressources financières importantes. L'impression coûta 152 440 boisseaux d'orge et fut orchestrée par le roi de Dergé puis, à la mort de ce dernier, par son épouse. L'empereur mandchou Yongzheng (r. 1722-1735) apporta un soutien financier non négligeable à la fondation de cette imprimerie, mais également lors de la gravure et de l'impression de ce canon bouddhique.

En 1793, lorsque l'empereur mandchou Qianlong ordonna que 10 000 exemplaires de l'ensemble du canon bouddhique tibétain (*Kagyur* et *Tengyur*) soient distribués parmi les dignitaires mongols et tibétains de l'empire, l'imprimerie de Dergé fut sollicitée (et rémunérée) pour produire les exemplaires qui manquaient.

Hormis ces centres d'impression majeurs, des monastères, même de taille modeste, pouvaient avoir leur propre imprimerie.

Malgré sa grande diffusion, la production xylographique ne remplaça pas pour autant complètement les textes manuscrits. Le corpus liturgique d'un monastère était vivant. Il intégrait au gré de la venue de maîtres éminents des notes prises au cours d'un enseignement, ou la rédaction de rituels adaptés à des

situations particulières. Tout cela se transmettait de façon manuscrite, la diffusion de certains textes restant de ce fait très locale. Par ailleurs, le caractère secret de certaines transmissions faisait préférer la notation manuscrite à la xylographie. Enfin, le caractère méritoire de la copie de textes religieux permit à la tradition manuscrite de se maintenir très largement aux côtés de la production xylographique, entreprise qui coûtait cher et exigeait la collaboration de plusieurs personnes.

LES BIBLIOTHÈQUES

Les monastères étant les centres de la vie culturelle, on ne sera pas étonné d'apprendre que tous contenaient des livres (en général des volumes du *Kagyur* et du *Tengyur*, parfois le canon complet), mais les monastères importants pouvaient avoir des bibliothèques possédant jusqu'à plusieurs dizaines de milliers d'ouvrages.

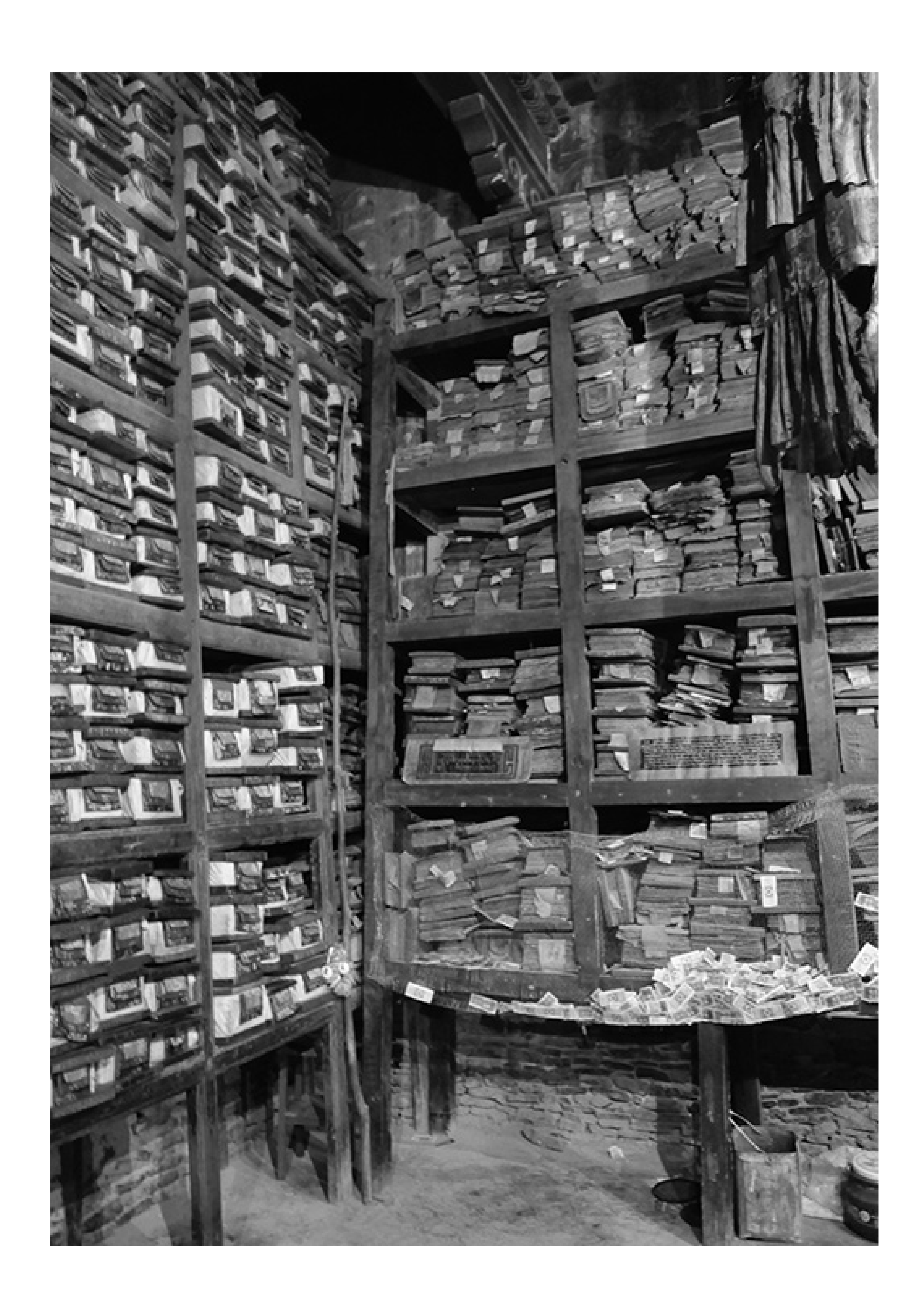
Comme dans beaucoup de pays de culture bouddhique, **les livres ne sont pas toujours copiés ou imprimés pour être lus**. Leur simple présence dans un lieu est importante, car ils symbolisent la parole du Bouddha. De fait, au Tibet, tout livre est sacré. Toute feuille imprimée est objet de respect et de vénération : on ne doit ni la laisser traîner à terre, ni l'enjamber, et, bien entendu, on ne la jette jamais. Lorsqu'un livre est trop abîmé pour continuer à être consulté, on dépose les folios, même dépareillés, à l'intérieur d'un *stupa*. Le caractère précieux d'une feuille comportant des écritures bouddhiques explique la coutume de les utiliser comme amulettes de protection. Ces feuilles sont parfois brûlées, et la cendre mélangée à de l'eau est bue pour obtenir une guérison ou une protection particulière. Celui qui reçoit un livre en présent l'accepte sur la paume de ses mains tendues, puis le pose sur la tête en signe de bénédiction. Peu importe que l'on soit illettré ou pas : un ouvrage religieux

déposé sur l'autel confère à la maison et à ses habitants une protection supplémentaire.

Monastère de Driraphuk au Kailash

Occasionnellement, quand se présentent des pèlerins érudits, on imprime sur demande quelques copies de ce guide [du Kailash]. C'est un fait qu'au Tibet, les livres sont innombrables : la plupart des monastères les plus importants possèdent ou du moins possédaient leur imprimerie, ne fût-ce que pour éditer l'unique chronique du couvent ou les biographies des lamas les plus connus qui y vécurent ou y méditèrent. Chaque livre est représenté par un nombre de tablettes en bois sur lesquelles chaque page a été gravée d'une écriture nette et minutieuse par des experts en calligraphie et des moines assidus. Celui qui désire un exemplaire d'un ouvrage s'adresse à l'atelier du monastère, apporte son papier et, dans ce cas-là, un moine qualifié imprime le volume dans son intégralité, feuille après feuille. Si l'on ne fournit pas le papier, il s'avère souvent difficile de se procurer les copies désirées. (Giuseppe Tucci, *Sadhus et brigands du Kailash*, *op. cit.*, p. 158.)

La copie ou l'impression de livres pouvait résulter d'une volonté d'accumuler des mérites et, en général, les livres n'étaient pas vendus mais offerts ou distribués. Le patronage des élites en ce domaine fut particulièrement important, mais ne doit pas faire oublier les copies réalisées à la suite de demandes individuelles.



Bibliothèque, Pelkor Chödé de Gyantsé. © Katia Buffetrille.

LA LITTÉRATURE

La création d'une écriture au VIIe siècle permit le développement d'un corpus scripturaire considérable composé de la traduction des ouvrages qui allaient former le canon bouddhique (plus de 300 volumes), mais également la mise par écrit d'une littérature orale déjà bien développée avant l'introduction du bouddhisme. Cependant, étant donné la complexité de l'écriture et le taux bas d'alphabétisation, l'oralité continua à jouer un rôle très important dans le développement de la littérature tibétaine. La place donnée aux transmissions orales dans le bouddhisme contribua également au maintien de l'oralité face à l'écrit. On ne peut donc pas présenter ou étudier la littérature tibétaine uniquement par le prisme de l'écrit, même si celui-ci joue un rôle fondamental.

En termes de production et d'influence, la tradition littéraire tibétaine classique est l'une des plus importantes d'Asie. Bien qu'elle soit ancienne (près de mille trois cents ans) et d'une grande richesse, elle est restée longtemps mal connue des Occidentaux. Mais les études en ce domaine se sont considérablement développées depuis une cinquantaine d'années, et l'on dispose désormais de suffisamment d'éléments pour pouvoir donner un aperçu assez global de sa richesse.

Les XVIIe et XVIIIe siècles sont des périodes particulièrement importantes en ce qu'elles marquent un renouveau et un épanouissement des traditions littéraires au Tibet.



Moine lettré
par Léa Lafugie.

La notion de littérature

Compte tenu de la complexité de ce que recouvre le terme de littérature, il est difficile de trouver dans le contexte tibétain, et plus généralement en Asie, un équivalent précis, surtout à l'époque classique. Au Tibet, l'idéal du lettré, dans la période qui nous intéresse, était d'étudier tous les domaines de connaissances, classés en deux catégories : les cinq sciences majeures que sont le langage (ou grammaire), la logique, la médecine, les arts et techniques et la science intérieure, c'est-à-dire le bouddhisme, et les cinq sciences mineures composées par la poésie ou écriture ornée, la lexicographie, la métrique, le théâtre ainsi que le calcul et l'astrologie. Cette catégorisation du savoir a fluctué au cours des siècles.

LE CANON BOUDDHIQUE TIBÉTAIN

De façon générale, **lorsque l'on parle du corpus scripturaire de l'enseignement bouddhique, cela désigne les « Trois Corbeilles »** (skt. *Tripitaka*, tib. *denösum*), celle des *sutra*, du *Vinaya* et de l'*Abhidharma*. Les *sutra* représentent les paroles attribuées au Bouddha Shakyamuni. Le *Vinaya* est constitué de l'ensemble des textes traitant des règles monastiques. L'*Abhidharma* est composé de textes classifiant et structurant les enseignements dispensés dans les *sutra*. Ces Trois Corbeilles ont été compilées au cours des siècles qui ont suivi le passage en *nirvana* du Bouddha Shakyamuni.

Le canon bouddhique tibétain est constitué de deux collections, le *Kagyur* et le *Tengyur*, qui ont connu plusieurs éditions au Tibet. **Le *Kagyur,* composé, tout au moins en théorie, des paroles du Bouddha, comporte des milliers de textes qui totalisent entre 100 et 119 volumes selon les éditions.** L'ensemble est constitué de traductions, essentiellement du sanskrit, de manière marginale du chinois, et occasionnellement de langues d'Asie centrale. Il est, pour les bouddhistes tibétains, un objet de vénération et une source de bénédictions.

La seconde compilation, **le *Tengyur,* est constituée de versions tibétaines de traités bouddhiques, principalement indiens.** Il comporte environ 225 volumes, nombre variant là aussi en fonction des éditions.

On connaît plus de 30 versions du *Kagyur* contre quelques-unes seulement du *Tengyur*.

Les éditions du canon divergent par l'organisation des textes, mais également par la présence ou l'absence de certains d'entre eux ainsi que par le choix de traductions. Elles sont accompagnées de catalogues (*karchag*), sortes de tables des matières. Il faudra attendre le XIVe siècle pour que les compilations du *Kagyur* et du *Tengyur* commencent à prendre la forme que nous leur connaissons grâce au travail mené par le grand maître *sakyapa* Butön (1290-1364).

Si ce vaste corpus qui a été traduit presque intégralement en mongol aux XVIIe et XVIIIe siècles est reconnu comme sacré par l'ensemble des écoles bouddhiques d'obédience tibétaine, **l'école *nyingma* ajouta à ce canon la *Compilation des tantra anciens*** (*Nyingmé Gyübum*). Elle réunit les textes tantriques que les différents compilateurs du canon bouddhique avaient écartés en arguant de leur manque d'authenticité, et qui datent de la première diffusion du bouddhisme (VIIe-IXe siècle). Cette collection des *tantra* anciens commença à prendre forme dès le XIIe siècle. Elle fut en grande partie compilée au XVe siècle mais continua à évoluer jusqu'au XVIIIe siècle.

Les Bönpo possèdent leurs propres corpus canonique et para-canonique sous des titres analogues : le *Kagyur* (en environ 175 volumes) et le *Tengyur* (en environ 131 volumes), terme qu'ils orthographient de manière différente et qui signifie chez eux « ce sur quoi on se fonde » alors que chez les bouddhistes, le sens est « traités traduits ».

LA LITTÉRATURE BOUDDHIQUE

On gardera à l'esprit le caractère artificiel des classifications établies ci-dessous : elles ont des frontières poreuses et doivent être utilisées avec précaution.

Littérature philosophique

Les études suivaient un curriculum de matières liées à l'étude d'un corpus textuel indien traduit en tibétain avec des auteurs tels que Nagarjuna, Vasubandhu ou Dharmakirti. 90 % de cette littérature est constituée de commentaires de ce corpus. Ce dernier est pour l'essentiel le même dans toutes les écoles du bouddhisme tibétain, même si chacune y a ajouté ses propres

classiques ou a fait porter l'accent sur différentes œuvres. Cela est encore plus marqué du côté des enseignements tantriques.

Les Bönpo ont un corpus philosophique entièrement propre, mais leurs idées sont tellement proches de celles que l'on trouve dans les écoles bouddhiques que les disputations monastiques restaient possibles sans que les uns aient à se plonger dans le corpus des autres.

Même s'il est difficile de déterminer le périmètre exact de ce qu'était la philosophie au Tibet, on peut y inclure une part au moins du corpus tantrique ou « ésotérique », dans la mesure où il comporte plus ou moins une doctrine propre : cela est vrai par excellence du *Dzokchen* – un système philosophique, méditatif et rituel – des Nyingmapa et à un moindre degré du « Grand Sceau », Mahamudra, des Kagyüpa – une doctrine de méditation sur la nature de l'esprit.

TEXTES-TRÉSORS (*TERMA*)

Les textes-trésors (*terma*) ne représentent nullement un genre de la littérature tibétaine, les textes les composant appartenant à différentes catégories. On peut distinguer deux grands groupes : l'un composé de récits historiques et/ou d'hagiographies et un autre présentant des enseignements religieux et des pratiques.

Selon la tradition, ces textes auraient été cachés par Padmasambhava ou ses disciples (ou par Shenrab Miwo et les siens pour les Bönpo) lors de la première diffusion du bouddhisme (VIIe-IXe siècle) et mis sous la protection de divinités afin d'être redécouverts, en temps opportun, par des êtres prédestinés appelés « découvreurs de trésors » (*tertön*), dont la venue est prophétisée. Ces « trésors » pouvaient être enterrés dans le sol, dans une statue, dans un pilier, mais ils pouvaient aussi être virtuels, enfouis dans l'esprit du *tertön*.

Cette tradition que l'on trouve essentiellement parmi les Nyingmapa et les Bönpo a vu le jour au XIe siècle et se poursuit

encore de nos jours.

Autobiographies et biographies (*rangnam*, *namthar* et *tokjö*)

Contrairement à une bonne partie de la littérature classique bouddhique, **le genre biographique, très développé au Tibet, n'a pas été importé de l'Inde et semble être proprement tibétain**. Ce sont d'ailleurs souvent des Tibétains qui ont écrit les biographies des maîtres indiens importants dans leurs lignées de transmission. Les auteurs de biographies et d'autobiographies étaient généralement de grands maîtres religieux et les lecteurs, leurs disciples ou les fidèles en général. Il n'était pas rare que la frontière entre auteur et lecteur disparaisse, car souvent le maître dictait son histoire au disciple qui ajoutait quelques parties de sa main. Ces ouvrages avaient pour but d'inciter les lecteurs à progresser sur le chemin de l'Éveil.

Les XVIIe et XVIIIe siècles ont vu l'émergence de textes critiques évaluant la forme, le style et le but des biographies, ainsi que le développement d'autobiographies colossales comprenant plus de 1 000 folios. Celle du Ve Dalaï-Lama fut à l'origine d'une explosion de ce genre. Cet ouvrage monumental composé de trois volumes (2 500 folios) écrits de la main du hiérarque, auxquels il faut ajouter trois autres écrits par le régent Sangyé Gyatso entre 1692 et 1696, servit de modèle pour un type d'autobiographies qui devint très répandu. Cette œuvre s'apparente à un journal en ce que le hiérarque relate les événements essentiels de sa vie, parfois jour après jour, souvent mois après mois, ainsi que les actions qu'il menait (enseignements reçus et donnés, rencontres, invitations, édification d'édifices religieux, fabrication de statues et autres représentations de divinités, célébrations, liste de ses écrits, rêves...). Surtout, grâce à la liberté de parole dont il fait montre, à son humour, à son sens de la dérision qui le conduit à se moquer de sa propre position et des attitudes sectaires de son

école, il offre un regard fascinant sur le monde tibétain du XVIIe siècle.

Il existait également des « biographies secrètes » (*sangwé namthar*) qui relataient les expériences visionnaires du maître, les réalisations yogiques et aussi les souvenirs de vies précédentes. Le Ve Dalaï-Lama en composa une et le « découvreur de trésors » Jigmé Lingpa (1729-1798), deux.

Le genre biographique n'est pas pour autant le monopole des personnages religieux. Le récit de la vie de Polhané qui dirigea le Tibet entre 1728 et 1747 (cf. « Le Tibet après le Ve Dalaï-Lama (XVIIIe siècle) », chap. I) fut mis par écrit en 1733 par l'un de ses ministres qui, lui-même, écrivit en 1762 son autobiographie, la première composée par un laïc. L'auteur met en exergue le parcours de Polhané, étudiant laïc, au monastère de Mindröling, où il devint versé dans les cinq sciences majeures et les cinq mineures, obtenant ainsi les connaissances nécessaires sur les sujets temporels et religieux pour être un bon dirigeant. Fait rare en de tels écrits, dans le chapitre consacré à son séjour au monastère, on peut lire un échange amoureux en vers entre Polhané et celle qui fut l'une de ses favorites.

Œuvres complètes (*sungbum*)

Les grands maîtres tibétains étaient des savants polygraphes au savoir encyclopédique. Leurs enseignements oraux étaient notés par des disciples proches et leurs compositions écrites conservées avec soin, servant de base à de vastes compilations. Pouvaient s'y ajouter leurs échanges épistolaires et d'autres écrits divers. Certains auteurs furent particulièrement prolifiques, avec des œuvres complètes pouvant compter plusieurs dizaines de volumes. Aux XVIIe et XVIIIe siècles, les conditions furent particulièrement favorables pour la composition. Les œuvres complètes du Ve Dalaï-Lama occupent environ 25 volumes.

Littérature de pèlerinage

Les pèlerinages ont donné lieu à une littérature abondante qui, longtemps, n'a guère été étudiée, car elle était considérée comme un genre mineur. Si l'essentiel de cette littérature est composé de ce qui est communément appelé « guides de pèlerinage » (*néyig*), d'autres types d'écrits peuvent y être rattachés : textes d'offrande de fumigation de genévrier, prières, louanges, chants, prophéties, sans oublier la littérature tantrique, mais aussi les biographies et les carnets de voyage.

La plupart des lieux saints font l'objet d'un ou de plusieurs « guides » de pèlerinage en fonction de leur importance. Ces textes, à l'exception peut-être de celui composé au XX[e] siècle par le grand érudit Gedün Chöphel (1903-1951), ne sont pas des guides au sens où nous l'entendons en Occident, car ils n'ont nullement pour fonction de permettre au pèlerin de trouver son chemin.

Ceux consacrés à une ville, un temple ou un monastère se présentent souvent comme une liste de noms de lieux, de monuments ou de statues. Ils donnent quelques indications historiques, mêlées parfois d'histoires provenant de la tradition orale, et comportent éventuellement des éléments d'interprétation propres à leur auteur. Ceux consacrés à une région fournissent généralement quelques indications géographiques, et s'ils mettent l'accent sur les monuments religieux, ils mentionnent aussi les lieux naturels, non créés par la main de l'homme (montagnes, lacs ou grottes) et qui font l'objet de pèlerinages.

Les guides dédiés aux montagnes sacrées, généralement composés par des méditants ou des religieux érudits, ont une finalité idéologique : ils visent à installer le panthéon bouddhique dans le paysage afin de procéder à l'appropriation symbolique d'un espace occupé jusque-là par des déités appartenant au monde non bouddhique. Les descriptions données ont pour but de transcender la pensée du pèlerin et de modifier son regard, afin de le faire passer de la perception d'un paysage sur lequel sont fixées les croyances traditionnelles à celle d'un lieu saint

bouddhique. Ces textes sont le plus souvent composés en prose, parfois entrecoupé de vers, mais il arrive aussi qu'ils soient entièrement versifiés.

LES OUVRAGES HISTORIQUES

Si l'histoire ne faisait pas partie en tant que telle des cinq sciences majeures ou des cinq sciences mineures, les maîtres tibétains manifestèrent l'intérêt qu'ils lui portaient au travers de la composition d'ouvrages historiographiques que l'on peut classer selon différents types. Cette classification est artificielle, car ces différents genres sont souvent inclus les uns dans les autres. Ainsi, il arrive fréquemment que des chroniques comportent des généalogies et qu'elles consacrent également une section à la diffusion du bouddhisme.

La rédaction de généalogies et d'histoires du bouddhisme fut une activité qui occupa longuement de nombreux maîtres éminents tout au long des siècles. Au XVIIe siècle, avec l'unification partielle du Tibet et la volonté des gouvernants de construire un pouvoir puissant et stable, la recherche d'une légitimité dans le passé fut à l'origine de nombreux traités de type historique. À la demande de Gushri Khan, le Ve Dalaï-Lama composa un ouvrage historique, *Le Chant de la reine de printemps*, publié en 1643, un an après la victoire sur le roi du Tsang. Le hiérarque y glorifie le khan mongol, le présentant comme un défenseur du bouddhisme à l'égal de Songtsen Gampo, et justifie la guerre qui fut menée en son nom contre le roi du Tsang en la décrivant comme une suite d'actions pieuses, cherchant par là à influencer la manière dont la population percevait ces conquêtes qui venaient juste de prendre place.

LES CHRONIQUES ROYALES (*GYELRAB*)

Ces chroniques, en dépit de leur titre, ne traitent pas toutes de lignées royales. Si certaines ne présentent que des listes de rois, d'autres plus développées donnent les récits de divers événements importants. Les plus anciennes datent des XIIe et XIIIe siècles. Tshelpa Künga Dorjé (1309-1364), auteur des *Annales rouges* (*Debter marpo*), a utilisé des sources tibétaines, indiennes, mais aussi mongoles et chinoises (dont les *Annales Tang*), pour composer une histoire religieuse du Tibet, tout en mettant l'accent sur l'histoire politique.

Une autre chronique royale célèbre est celle du Ladakh (*Ladakh gyelrab*) composée au XVIIe siècle. Le missionnaire morave August Hermann Francke, en poste au Ladakh entre 1896 et 1908, l'a publiée et a souligné les nombreuses caractéristiques qu'elle partage avec les généalogies indiennes (*vamshavali*).

Histoire du développement de la doctrine (*chöjung*)

Ces ouvrages exposent l'histoire de la religion mais peuvent aussi présenter l'histoire non religieuse du pays. Leurs auteurs utilisaient des sources historiques, biographiques et géographiques.

L'un des premiers textes de ce type semble être le *Wazhé*, dont il existe plusieurs versions, la première datée probablement du XIe siècle. Il raconte l'histoire du monastère de Samyé, le premier monastère fondé au VIIIe siècle, et décrit le triomphe du bouddhisme au Tibet. Un autre ouvrage remarquable intitulé *Les Annales bleues* (*Debter Ngönpo*) fut composé au XVe siècle par Gö Lotsawa Shönupel (1392-1481). Il relate les origines du Bouddha et du bouddhisme en Inde, son développement et sa transmission au Tibet. Il fut traduit en anglais par George Roerich (1902-1960), aidé dans cette entreprise par le grand savant Gedün Chöphel.

Les XVIIe et XVIIIe siècles furent particulièrement florissants dans ce domaine. Dès 1608, le grand maître Taranatha (1575-1634) composa une célèbre *Histoire du bouddhisme indien* (*Gyagar*

Chöjung). Plus tard, en 1748, Sumpa Khempo Yeshé Peljor (1704-1788) écrivit l'*Arbre qui exauce les souhaits* (*Pagsam jönzang*), une histoire du bouddhisme en Inde, Chine, Tibet et Mongolie. L'auteur termine son ouvrage de plus de 300 folios par une table chronologique des grands événements. À son tour, Thukwen Lobsang Chökyi Nyima (1732-1802), un grand maître du monastère *géluk* de Gönlung en Amdo, écrivit le *Miroir de cristal illuminant les positions philosophiques* (*Drubta Shelgyi Melong*), une histoire philosophico-religieuse du « monde » (Inde, Tibet, Chine, Mongolie et Khotan). Il présente non seulement l'histoire de la diffusion du bouddhisme, mais aussi le contenu doctrinal des différentes écoles religieuses développées au Tibet et dans les pays voisins. Il eut une très grande influence au Tibet et en Mongolie. La partie consacrée à la Mongolie fut d'ailleurs traduite en mongol et publiée indépendamment par la suite.

Des ouvrages d'histoire locale furent également rédigés à cette époque. L'Amdo fut le sujet de plusieurs livres tels que *Les Annales du Kokonor* (*Tsho ngön kyi logyü*), ouvrage composé par Sumpa Khempo Yeshé Peljor en 1786, preuve de l'importance de cette région.

Chroniques des monastères (*denrab*)

D'autres ouvrages qualifiés aussi de généalogies ou chroniques avaient pour objet les abbés des monastères. Ces textes peuvent ne présenter qu'une liste des différents abbés qui avaient succédé au fondateur du lieu, mais souvent ils donnent des informations sur l'origine du monastère ainsi que sur la vie des abbés et leurs travaux. **En tant que centres importants du savoir et de la pratique, les monastères se devaient d'établir ces textes qui contribuaient à leur prestige.** Un exemple frappant est la chronique du monastère de Labrang en Amdo : composée en 1800, elle occupe 307 folios.

Généalogies d'incarnations (*drung rab*)

La littérature bouddhique indienne comprenait les récits des vies antérieures du Bouddha (*jataka*) et de ses disciples contemporains (*avadana*). Les Tibétains, qui recherchaient la nouvelle incarnation d'un maître éminent lorsque celui-ci quittait ce monde, s'intéressèrent à ses incarnations précédentes et compilèrent ainsi des biographies de ces dernières. Ces compositions contribuaient bien entendu au prestige des maîtres concernés. Ces listes pouvaient remonter très loin, et comportaient des biographies de personnages réels mais également de personnages mythiques, parfois les noms de maîtres indiens illustres.

Cette tradition commença dès les XIIIe-XIVe siècles (surtout au sein de l'école *kagyü*), et les XVIIe et XVIIIe siècles virent la compilation de très nombreuses « généalogies d'incarnations ». Nous mentionnerons ici celle que le régent Sangyé Gyatso composa pour le Ve Dalaï-Lama en un ouvrage très court (13 folios) mais auquel il adjoignit un commentaire de 79 folios.

LES SCIENCES CONNEXES

Cette littérature pourrait être qualifiée de séculière, bien que la religion n'en soit nullement absente.

GRAMMAIRE

Les sciences du langage ont toujours occupé une place importante dans la pensée indienne. En fidèle héritière, la tradition tibétaine a maintenu ce domaine d'étude. Sur la base de termes et de concepts indiens, les Tibétains ont tenté de forger une tradition grammaticale propre à leur langue. Le Ve Dalaï-Lama et le *dési* Sangyé Gyatso patronnèrent activement ce mouvement, notamment en recevant à la cour des érudits indiens (cf. « Lhassa, ville cosmopolite », chap. II). Le hiérarque avait lui-même étudié la grammaire sanskrite. Les XVIIe et

XVIIIe siècles virent l'apparition de grands grammairiens, également experts en sanskrit, tel Situ Panchen Chökyi Jungné (1700-1774), un hiérarque de l'ordre *kagyü*.

Ouvrages de médecine

La littérature médicale comprend de multiples textes médicaux traduits ou composés en tibétain durant l'époque royale (VIIe-IXe siècles) alors que de nombreux praticiens des régions voisines (Inde, Népal, Chine, Perse) venaient au Tibet. D'autres traductions et compositions virent le jour lors de la seconde diffusion du bouddhisme (cf. chap. VI), mais **l'ouvrage de base sur lequel la tradition médicale est fondée est le « Quadruple Traité » (*Gyüzhi*) qui aurait été codifié au XIIe siècle par Yutok Yönten Gönpo et ses disciples**. Ce texte que les étudiants doivent maîtriser s'ils veulent devenir médecins est considéré par de nombreux érudits tibétains, dont le Ve Dalaï-Lama et son dernier régent, comme la parole du Bouddha de médecine. Sangyé Gyatso le remania et composa également un commentaire au *Gyüzhi* qui deviendra une référence, le « Béryl bleu »*, ou Vaidurya ngönpo*.

La religion jouant un grand rôle dans l'amélioration de la santé, la littérature médicale comprenait aussi des livres de rituels, d'astrologie, des pratiques de divination, etc.

Littérature sur l'art

La littérature tibétaine dédiée à l'art est peu abondante et composée essentiellement d'informations dispersées dans des textes appartenant à des genres différents. L'essentiel de l'apprentissage et de la transmission se faisait dans des ateliers, de façon orale, de maître à disciple.

Les traités d'iconographie composés par les auteurs indiens jouèrent un rôle très important au Tibet pour la peinture, la

sculpture et l'architecture. Des règles très strictes régissaient la façon de représenter les divinités.

Pour définir les principes de base de l'iconométrie, les Tibétains s'appuyaient sur différentes sources, notamment les traités indiens traduits en tibétain et certains grands *tantra* avec leurs commentaires. Ces derniers combinaient en effet explications philosophiques et indications techniques sur la fabrication des images peintes ou la construction d'un sanctuaire. La tradition s'appuyant sur le *Tantra de Kalachakra* était, depuis les XIVe et XVe siècles, l'une des plus réputées, mais l'interprétation de cette œuvre très complexe donna lieu à des controverses. À cela s'ajoutaient d'autres systèmes, ce qui conduisit le gouvernement du Ganden Podrang, au XVIIe siècle, à apporter une certaine uniformisation aux règles iconométriques.

LES ARTS LITTÉRAIRES

Avec la poésie (chants et chants mystiques), le « roman », la littérature d'édification et l'épopée, nous entrons dans la littérature proprement dite, mais il faut garder à l'esprit que cette catégorisation n'a qu'un but didactique et ne correspond nullement à un découpage ou une identification tibétaine, d'autant que l'on trouve des chants dans les biographies ou les œuvres complètes classées dans la littérature bouddhique. Par ailleurs, les auteurs de cette littérature étaient des religieux ou bien des écrivains qui avaient baigné dans une atmosphère religieuse.

La versification, marque par excellence de la poésie, existe au Tibet dans toute la littérature.

CHANTS (*LU*) ET CHANTS MYSTIQUES (*GUR*)

Les formes les plus anciennes de poésie tibétaine sont les chants (*lu*) et les chants mystiques (*gur*), dont de nombreux

spécimens datant des VIIIe et IXe siècles ont été retrouvés parmi les manuscrits de Dunhuang.

Le vocabulaire utilisé dans les chants (*lu*) ainsi que les thèmes choisis sont imprégnés par la faune, la flore, et vantent le caractère particulier et exceptionnel du Pays des neiges, et ses conditions climatiques. Ils témoignent d'une culture tibétaine antérieure à la diffusion du bouddhisme. Ces chants se sont transmis au cours des siècles et ont influé sur les compositions de grands maîtres tels que Milarépa (1040-1123) ou Drukpa Künleg (XVIe siècle).

Les chants mystiques de l'époque royale qui nous sont parvenus se présentent sous forme de chants alternés entre empereur et ministres. Ils glorifient les actes de bravoure, font des éloges ou contestent l'autorité d'un chef, par exemple. À partir du XIe siècle, tout en gardant une grande partie de leur spécificité tibétaine au niveau stylistique, ils perdent peu à peu leurs thèmes séculaires et, sous l'influence de chants tantriques indiens (*doha*), ils célèbrent les réalisations spirituelles d'un yogi ou d'un maître. L'un des auteurs tibétains les plus célèbres est Milarépa dont les *Cent Mille Chants* ont fait connaître ce type de chants bien au-delà des frontières du Tibet.

Poésie ornée

Dans un contexte tibétain, la notion de « belles lettres » au sens d'« œuvres littéraires appréciées pour leur esthétisme » s'applique essentiellement à la « composition en style orné » (*nyen ngag*). **Les œuvres poétiques de ce type s'appuient sur les traditions indiennes établies par Dandin (VIIe siècle) dans son traité *Miroir de la poésie* (*Kavyadarsha*)**, qui détaille les conventions poétiques et définit les moyens d'orner son écriture. Le grand érudit religieux Sakya Pandita (1182-1251) en fit une traduction incomplète qu'il incorpora dans l'une de ses œuvres, et ce n'est que quatre décennies plus tard que deux

savants achevèrent la traduction de ce traité qu'ils adaptèrent à la langue tibétaine.

Les XVIIe et XVIIIe siècles marquèrent, au Tibet central, une période de retour vers les sources indiennes. La connaissance du sanskrit, ou à défaut un intérêt très fort pour cette langue, se développa alors parmi les grands érudits tibétains. Les traductions anciennes furent réévaluées et corrigées. Parmi les maîtres qui jouèrent un rôle important dans cette promotion de la connaissance du sanskrit et cette revitalisation de la composition poétique ornée, on mentionnera le Ve Dalaï-Lama, qui participa très activement à ce mouvement tout en le patronnant. Ainsi, lorsqu'il établit au Potala une école pour former les futurs fonctionnaires, laïcs et religieux, il donna une place importante à la maîtrise des règles de composition poétique dans le cursus des études et rédigea même un commentaire au traité de Dandin. Le hiérarque *kagyüpa*, Situ Panchen Chökyi Jungné et son disciple Khamtrül Tenzin Chökyi Nyima (1730-1779) furent aussi très actifs dans ce mouvement.

Le *Kavyadarsha*, traité indien qui expose les mécanismes de la composition et inventorie les figures de style, servit de référence à la poésie ornée, très prisée parmi les érudits tibétains. La maîtrise de ce traité et de ses très nombreux commentaires leur permettait de faire preuve de virtuosité en composant des textes en prose et en vers d'une grande sophistication.

On notera qu'avec le *Miroir de la poésie* et ses commentaires indiens, les Tibétains se familiarisèrent avec des motifs du *Ramayana*, la grande épopée indienne qui fut compilée entre le IIIe siècle avant notre ère et le IIe siècle de notre ère, ainsi qu'avec toute la mythologie hindoue. Ces thèmes transparaissent dans de nombreuses compositions tibétaines. L'influence des figures poétiques définies par Dandin se fera sentir dans des œuvres de natures variées telles que des ouvrages de médecine, d'astrologie ou bien des éloges, des chroniques ou des biographies.

Un genre poétique tibétain (*kashé*) qui n'existait pas dans le traité original sanskrit a été ajouté par les traducteurs. Poème alphabétique, l'une de ses particularités est de faire commencer tous les vers par une lettre de l'alphabet (qui comprend 30 lettres) ; de multiples variations sont possibles.

Aphorismes

Ce genre dont Sakya Pandita (1182-1251) fut l'un des précurseurs s'est poursuivi au cours des siècles. Ainsi, *Khaché Phalu*, « Phalu, le musulman », est un texte du XVIIe ou XVIIIe siècle, rempli de références bouddhiques et islamiques, et d'auteur inconnu. Composé d'une préface en prose et de onze chapitres en vers, il offre des conseils sur la vie quotidienne et traite notamment de la religion, de la souffrance, des actions et de leurs conséquences.

« Romans »

Le XVIIIe siècle vit la publication de la *Légende du prince incomparable* (*Zhönu damé kyi tamgyü*), une œuvre de fiction en prose et poésie, très influencée par la tradition indienne, aussi bien par le style que par les thèmes, et parfois abusivement qualifiée de « roman ». Elle fut composée par Tséring Wangyel (1697-1763), un ministre de Polhané (cf. « Le Tibet après le Ve Dalaï-Lama (XVIIIe siècle) », chap. I). L'histoire s'inspire du *Ramayana* et des vies antérieures des grands hommes du bouddhisme, tout en reprenant certaines histoires bouddhiques contant les vies antérieures du Bouddha Shakyamuni (*jataka*). Ce texte n'en reste pas moins une œuvre tibétaine créative restée populaire, car elle associe à un thème religieux de belles descriptions des liens amoureux, des relations d'amitié et des souffrances de la séparation.

En 1737, fut composée l'*Histoire du coucou Lune à la gorge bleue* (*Drin ngön dawe togjö*). Elle raconte l'histoire d'un prince indien qui, ayant perdu son corps humain, termine sa vie dans un corps

d'oiseau, ce qui ne l'empêche pas de consacrer son temps à l'exposition de la Loi du Bouddha. L'ouvrage comporte de ce fait enseignements et prières. L'histoire fut présentée par son auteur, Tagpu Lobsang Tenpé Gyeltsen, comme le récit de l'une de ses vies antérieures et considérée par certains comme une sorte d'autobiographie visionnaire.

Contes et théâtre

Cette littérature édifiante qui a joué un rôle majeur dans la diffusion du bouddhisme en en énonçant de manière simple les principes essentiels, a certainement circulé de manière orale avant d'être couchée par écrit. Ainsi, *Les Contes du cadavre*, inspirés des *Contes du vampire* indiens, dont Atisha (cf. « La seconde diffusion du bouddhisme », chap. VI) encouragea la diffusion, connurent un grand succès au Tibet et furent adaptés au contexte local. Quant aux pièces de théâtre, elles sont souvent des adaptations des vies antérieures du Bouddha (*jataka*).

Épopée

L'*Épopée du roi Gesar* est le récit épique le plus important du Tibet et d'une grande partie de la Haute-Asie : elle est connue depuis Gilgit jusqu'à la Mongolie, en passant par différentes régions de culture tibétaine. Considérée parfois comme la plus longue épopée au monde avec plus de 100 épisodes dont certains de 500 folios, elle est généralement révélée par les dieux au barde qui la chante. Les versions écrites, que l'on date au plus tôt du début du XVIe siècle, sont en prose entrecoupée de chants versifiés. Tous les Tibétains connaissent la trame de l'histoire : la naissance miraculeuse du héros Gesar, son exil en compagnie de sa mère, la course de chevaux qu'il remporte et grâce à laquelle il obtient la main de la belle Drukmo et reçoit le trône de Ling. Pour les Tibétains, Gesar est un personnage

historique qui serait né au XIe siècle, au Kham, dans la principauté de Ling.

Les « traces » de la présence de Gesar dans le paysage tibétain sont multiples et même le Ve Dalaï-Lama, en route pour la Chine, signale sur le haut fleuve Jaune un site considéré comme étant celui où Gesar avait attaché sa *dzo* (hybride de yak et de vache).

VIII

LES ARTS

Les arts étaient au Tibet difficilement dissociables de la pratique religieuse dont ils étaient des outils importants. Le XVIIe siècle fut une période capitale marquée par le patronage du Ve Dalaï-Lama et celui du régent Sangyé Gyatso. Le hiérarque fut à l'origine de la construction et de la rénovation de très nombreux édifices (dont le Jokhang) ainsi que de la réalisation de multiples séries de peintures mobiles (*thangka*). Par ailleurs, il supervisa la construction du palais blanc du Potala à partir de 1645. Le *dési*, quant à lui, fut également un grand mécène pour de nombreux artistes.

L'art tibétain se manifestait au travers de trois grandes catégories d'œuvres d'art : les supports du corps du Bouddha (*kuten*) que sont les peintures et sculptures, ceux de la parole (*sungten*) constitués par les livres, et ceux de l'esprit (*tukten*), représentés par les *stupa*. **La réalisation de ces supports, qui recevaient une consécration leur conférant une nature transcendante, était un moyen d'accumuler des mérites et de dissiper les obstacles.** Pour les statues et les édifices tels que les *stupa*, les cérémonies comportaient des pratiques d'insertion de reliques. La consécration, pour les peintures, pouvait, elle, inclure l'inscription de prières ou de *mantra* au verso. Parfois, des maîtres apposaient sur la peinture (dans certains cas, avant même sa réalisation) l'empreinte de leurs mains ou de leurs pieds.

STYLES

Du fait de sa situation au carrefour de différentes civilisations – indienne, népalaise, chinoise et centrasiatique –, l'art tibétain a été marqué, dès l'époque royale, par différentes influences stylistiques. Du XIe siècle au XVe siècle, différents courants provenant du monde indien (Cachemire, Inde orientale), de la vallée de Kathmandu mais aussi de Chine, notamment sous la dynastie mongole des Yuan, imprégnèrent durablement les productions tibétaines.

À partir du XVe siècle, apparurent les traditions picturales tibétaines, synthèse des esthétiques népalaise et chinoise diffusées au Tibet. **L'histoire de l'art tibétain a retenu les noms de deux artistes majeurs dont les styles qui portent leur nom influencent encore aujourd'hui la production picturale. Menla Döndrup**, né dans le Tibet méridional (Lhodrak), fut à l'origine du style menri qui intègre des éléments chinois dans les arrière-plans des peintures et fait usage de couleurs plus légères que dans la peinture d'influence népalaise. Il excellait dans les peintures de divinités paisibles. Le second grand artiste de cette période (peintre mais aussi sculpteur), **Khyentsé**, était originaire du Lhokha, au sud de Lhassa. Il donna naissance au style khyenri, qui incorporait également des influences chinoises mais en quantité moindre que le précédent. Khyentsé était connu pour la représentation de déités tantriques courroucées (fort appréciée du Ve Dalaï-Lama) et de *mandala*, et était étroitement lié à l'école *sakya*.

Le Ve Dalaï-Lama fit également appel à des artistes des traditions menri et khyenri, lorsqu'il fit rénover, en 1654, le hall d'assemblée ainsi que différentes chapelles de la grande université monastique de Drépung : 68 artistes appartenant aux deux traditions participèrent aux travaux sous la direction de six maîtres éminents des deux écoles.

Au XVIIe siècle, le monastère de Gongkar Dorjéden (Tibet central) était le principal centre dépositaire du style khyenri. Le Ve Dalaï-Lama commandita une série de *thanka* représentant des

mandala dans les deux styles dans la crainte de les voir disparaître.

Deux monastères sont encore connus pour leurs peintures dans le style khyenri : Gongkar Dorjéden où, protégées par une couche de badigeon, elles ont échappé en grande partie aux ravages de la révolution culturelle et Takten Püntsok Ling (Tibet central), fondé au XVIIe siècle.

Au milieu du XVIIe siècle, se développa le style nouveau menri considéré comme une variation du style menri. Il fut initié par Chöying Gyatso, un artiste originaire du Tsang qui bénéficia des patronages du Ve Dalaï-Lama, du régent et du IVe Panchen-Lama. Il supervisa les activités artistiques (aménagement de temples, peintures mobiles) entreprises par ce dernier. Il fut également très actif au Potala, où il dirigea en 1648 la réalisation, par de nombreux artistes du Ü et du Tsang, des peintures du grand hall du palais blanc du Potala, inspirées d'histoires composées par le Ve Dalaï-Lama. Il fut également à la tête du groupe d'artistes qui peignit l'histoire de la propagation du bouddhisme au Tibet ainsi que les représentations des incarnations précédentes et suivantes du IIIe Dalaï-Lama au Potala.

Si le style nouveau menri influa essentiellement sur le style du Tsang, les défenseurs postérieurs du style menri de la province du Ü se réclamèrent plutôt du menri ancien.

Un nouveau mouvement apparut au XVIe siècle appelé karma gardri, « style du campement du Karmapa ». Les maîtres de l'école *kagyü* vivaient dans de grands campements (*gar*) dans lesquels on trouvait à la fois des temples, une large communauté de religieux mais aussi des artisans et des artistes qui se déplaçaient d'un lieu à un autre. On doit à Namkha Tashi le développement de ce style qui se caractérise par une influence chinoise encore plus marquée dans les paysages, figurant des personnages modelés selon les statues indiennes en métal fondu. Le style du campement se développa à la fin du XVIe siècle, pour

pratiquement disparaître du Ü et du Tsang au milieu du XVIIe. Mais au XVIIIe siècle, la production relevant de ce style connut des développements importants et fut qualifiée de « néo-gardri ». Situ Panchen Chökyi Jungné (1700-1774), hiérarque de l'ordre *kagyü*, mais également artiste réputé, fut à l'origine de ce renouveau. Le centre de cette nouvelle tradition stylistique se trouvait au monastère de Pelpung (Kham).

ARTISTES

Les grands monastères et les familles aisées patronnaient très largement la production artistique. **Les artistes, peintres et sculpteurs, étaient soit des religieux lettrés, soit des artisans qui, souvent, venaient de familles où l'on était peintre de génération en génération.** Ils jouissaient en général d'une grande estime et étaient pour la plupart assez bien rétribués pour leur travail. On ne parlait pas de salaire mais d'offrande : le commanditaire (dont le nom est souvent rappelé dans les inscriptions) était donateur (*jindag*) et non acheteur.



Artiste peintre
par Léa Lafugie.

Les peintres qui participèrent à l'exécution des peintures murales du temple Ramoché, à Lhassa, commanditées en 1673 par le Ve Dalaï-Lama, étaient organisés selon une hiérarchie qui nous est parvenue : l'ensemble d'une œuvre était dirigé par le(s) artiste(s) en chef (*wuchen*), alors que les peintres ordinaires travaillaient sous la direction de peintres de rang inférieur (*wuchung*) ou intermédiaire (*wudring*). L'apprentissage de cet art était très long (maîtrise des proportions, des couleurs, des règles de disposition...). Un artiste peintre signifiait à un apprenti que sa formation était terminée lorsqu'il l'autorisait à dessiner les yeux et à peindre les finitions à l'or. **Au XVIIe siècle, les peintres se regroupèrent à Lhassa dans une « guilde de peintres » (*lhatripa kyidug*) supervisée par le gouvernement.**

Les règles énoncées dans les traités et la force de la tradition faisaient que la liberté créatrice avait peu cours dans l'art tibétain. Même les paysages qui auraient pu laisser place à un peu plus d'inventivité étaient très souvent stéréotypés. Malgré tout, la finesse de la technique, notamment dans la représentation des visages, et l'harmonie de la disposition des différents éléments faisaient qu'un artiste pouvait se démarquer par sa sensibilité et sa capacité à transformer une composition ordinaire en une œuvre vibrante et presque vivante. Des artistes exceptionnels, appelés « artisans divins » (*sprul pa'i lha bzo*), travaillaient en secret et souvent mouraient sans même transmettre leur art.

ICONOGRAPHIE ET ICONOMÉTRIE

L'attitude, la couleur, l'aspect (paisible, courroucé) et les attributs des divinités pouvaient varier suivant le contexte (l'école ou la lignée de transmission, le type de rituel, etc.).

Certains grands maîtres eurent des visions qui furent l'objet de peintures : ce fut le cas avec le *Manuscrit d'or* et la *Biographie secrète et scellée* du Ve Dalaï-Lama. Le hiérarque décrivit ses visions qui furent d'abord transcrites puis représentées par des

peintures réalisées avec de la peinture or sur un papier noir. Plus généralement, l'artiste devait se préparer rituellement, recevoir la bénédiction d'un lama, et observer des règles alimentaires et d'hygiène.

Les impératifs stricts de l'iconométrie avaient pour finalité de contribuer à une représentation la plus fidèle possible de ce qui est transcendant. Par leur relation avec le sacré, certaines peintures, sculptures ou édifices religieux étaient censés pouvoir amener le dévot à la libération par le simple fait d'être vus (*thongdröl*).

PEINTURE

Les Tibétains font une nette distinction entre les peintures murales (*debri*) et les peintures mobiles (*thangka*) qui ne sont pas forcément des peintures. Cependant, mis à part la préparation des fonds et la fabrication des apprêts, la technique de la peinture murale s'apparentait aux *thangka* peints par les sujets choisis, les lignes de construction, le dessin et les couleurs.

Les représentations de déités en union (*yab yum*) ne doivent pas être comprises comme un art érotique (cette conception a entraîné toutes sortes de jugements hâtifs affirmant la nature dégénérée du bouddhisme tibétain). Le pratiquant qui s'appuie sur ces figurations ne s'arrête pas au niveau ordinaire des perceptions mais voit dans ces images une symbolique très forte, celle de l'union indispensable de la compassion (principe masculin, *yab*) et de la sagesse (principe féminin, *yum*).

PEINTURES MOBILES (*THANGKA*)

Ces peintures sont en général exécutées sur du coton (de la mousseline indienne au Tibet central et du coton produit en Chine dans les régions de l'est du Tibet), **parfois, mais plus rarement, sur de la soie, du lin, ou même du cuir**. Lorsque la

peinture est achevée, il est courant de l'encadrer avec des pièces de brocart maintenues dans leurs parties supérieure et inférieure par un bâton. Il existe des *thangka* de toutes les tailles dont les plus grands (*göku*) sont déroulés sur une pente ou un mur lors de certaines fêtes. La réalisation de ces immenses *thangka* pouvait prendre un à deux ans, plusieurs centaines d'artisans participant à leur confection. Ils étaient conservés le reste de l'année dans de très longs coffres ou d'immenses housses de cuirs, souvent entreposés dans le hall d'assemblée.

Il existait également des *thangka* brodés, d'autres en appliqué qui pouvaient aussi être de tailles variées. Ils étaient réalisés à partir de soieries découpées puis collées ou cousues sur la surface d'un tissu de base. Cette tradition est attestée avec certitude depuis au moins le XV[e] siècle dans le monastère Pelkor Chödé de Gyantsé (Tsang). Au XVII[e] siècle, sous le règne du V[e] Dalaï-Lama, cette pratique fut encouragée. En 1683, le *dési* Sangyé Gyatso commandita un immense *thangka* en appliqué dont l'iconographie relevait de l'école *nyingma*. Haut de 20,78 m et large de 17,66 m, il comportait 26 figures, parmi lesquelles une représentation du V[e] Dalaï-Lama et une du *dési* lui-même. Quelques années plus tard, un *thangka* en appliqué encore plus grand (41,5 m de haut sur 35 m de large environ) fut réalisé. Il comprenait cette fois-ci 29 personnages, le Bouddha Maitreya occupant la position centrale. Ces deux *thangka* étaient déployés sur la façade sud du Potala à l'occasion de la « Procession dorée des multiples offrandes » (cf. « Fêtes de Lhassa », chap. IX).

À la fin de la réalisation d'un *thangka* avait lieu le rituel tantrique d'« ouverture des yeux », une consécration (*rabné*) permettant à l'image d'être animée. Pour les bouddhistes, l'ouverture des yeux représente l'illumination, comme l'explique l'orientaliste Bernard Franck : « Il est bien connu, nous dit-il, que l'œil est un symbole de sapience et d'Éveil ; sa présence signifie de manière toute spécifique que le Vénéré figuré dans l'image voit la vérité et la fait voir. »

On commandait un *thangka* comme acte méritoire, mais aussi à la mort d'un parent pour l'aider à avoir une renaissance heureuse, pour éliminer les obstacles physiques ou mentaux que chacun peut rencontrer, ou comme support de méditation. Le *thangka* était aussi l'attribut du lama-*mani*, un religieux laïc itinérant qui contait des histoires pieuses – récits de « revenants de l'au-delà » (cf. « La femme », chap. x), ou biographies de saints – en s'appuyant sur la peinture qu'il déroulait. Son nom venait du *mantra* à Avalokiteshvara (*om mani padme hum*) qu'il récitait avant toute représentation.

Couleurs

Les méthodes d'application des pigments variaient en fonction des objets et des surfaces, mais les couleurs elles-mêmes restaient généralement les mêmes.

Les Tibétains utilisaient traditionnellement des pigments minéraux (appliqués avec un liant de colle) **et des teintures organiques**. L'azurite et la malachite étaient les pigments de base. Ils étaient également les premiers à être appliqués car, respectivement de couleur bleue et verte, ils permettaient de peindre le ciel et les paysages. Une importante mine d'azurite et de malachite existait dans la région du Tsang. Étant donné l'importance de ces minerais pour la peinture (mais aussi pour la médecine), l'exploitation de ce site était sous le contrôle du gouvernement. Le vermillon était produit par du cinabre du sud-est du Tibet mais aussi par du sulfure de mercure synthétique en provenance de l'Inde ou de la Chine, pays qui possédaient la technologie pour le synthétiser. L'indigo provenait de plantes, notamment celles appartenant au genre *Indigofera*.

La tradition des peintures « à fond rouge » devint populaire au XVIIe siècle sous le patronage du Ve Dalaï-Lama. Ces peintures comportaient souvent des décors à la peinture d'or.

Exemple de matériaux pour la réfection de temples

En 1671, le Ve Dalaï-Lama lança des grands travaux de rénovation des peintures des temples du Jokhang et Ramoché. 14 artistes participèrent à ce chantier. La liste exacte des matériaux nécessaires nous est parvenue :

112 *sho* de poudre d'or (*drangser*)
1 446 feuilles d'or tibétain (*sershog bödung*)
6 180 feuilles d'or chinois ou indien (*gyadung*)
4 *bre* de vermillon (*tshel*)
2,5 *bre* de minium (*litri*)
2,5 *bre* de malachite vert clair (*pangkya*)
5 *bre* de malachite vert foncé (*pangma*)
6 *bre* d'azurite bleu foncé (*thing*)
3,5 *bre* de malachite bleu clair (*ngokya*)
7 *bre* d'indigo (*ram*)
1 *dre* d'orpiment jaune (*bala*)
900 carrés de coton blanc
6 *khal* de colle (*jin*)

Il faut ajouter à cela de la farine de blé, des fils de fer et des fils de cuivre. (David Jackson, *A History of Tibetan Painting: The Great Tibetan Painters and Their Traditions*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996, p. 201.)

SCULPTURE

La pierre ne fut guère utilisée pour la statuaire réalisée essentiellement en stuc ou en argile. Fragile, elle nécessitait des réparations régulières et semble avoir reculé au cours des ans devant le métal. La tradition tibétaine fait remonter la fabrication des premières statues en métal à l'époque royale, mais on ne connaît pas de statues datant avec certitude de cette période. Le cuivre (*zang*) et le laiton (*rag*) étaient les métaux les plus couramment employés au Tibet, alors que le bronze l'était plus rarement. Certaines statues de métal étaient incrustées de pierres précieuses ou semi-précieuses, parfois peintes ou dorées. Les métaux les plus nobles étaient bien entendu l'argent et surtout l'or, mais les spécialistes s'accordent pour dire que les statues en or étaient rares.

La statuaire en bois était rare. Ce matériau était cependant utilisé dans l'architecture, pour le mobilier, mais aussi pour les planches d'impression et les planches de couverture en bois sculpté (*legshing*) entre lesquelles sont insérés les folios. Alors que la tradition indo-népalaise avait pour habitude de les peindre, les Tibétains innovèrent en les gravant souvent de façon exquise.

Les sculptures en os étaient réalisées essentiellement pour des ornements, parures et objets rituels utilisés dans le cadre de pratiques tantriques (diadèmes et tabliers, instruments de musique rituelle...). Mention doit être faite du Xe Karmapa (1604-1674) à qui l'on attribue une statue de Tara en corne de rhinocéros.

Nombreux parmi les sculpteurs étaient les Newar.



Planches de couverture en bois sculpté.

ARCHITECTURE

Il y avait trois formes de construction dans le Tibet traditionnel : les forteresses, l'architecture religieuse et l'architecture résidentielle (cf. « La maison », chap. x). Les

matériaux de construction disponibles étaient les mêmes : brique crue, pisé, pierre et bois. On n'utilisait pas de clous.

Les pierres employées étaient celles que l'on trouvait localement : granit, ardoise, schiste, parfois quartz, mais avec une préférence marquée pour le granit. Elles étaient généralement utilisées telles qu'elles avaient été trouvées, parfois coupées de manière grossière, et assemblées au moyen d'un mortier de boue.

Au Tibet central, le bois était le matériau le plus rare et donc le plus cher. On exploitait essentiellement celui des saules et des peupliers qui poussent le long des rivières et des canaux d'irrigation. En revanche, dans les régions de l'Est et du Sud-Est, on le trouve même dans les habitations les plus modestes (essentiellement du pin), cela sans parcimonie (charpente, murs, piliers, parquets). Des bois tels que le genévrier ou le cyprès étaient utilisés pour les constructions de bâtiments monastiques.

Des matériaux plus précieux, tels que le cuivre doré pour les toitures (*gyapib*), le fer battu des portes, la pierre blanche des balustrades ou les tuiles vernissées étaient réservés à des bâtiments prestigieux.

Le lieu et le moment du début du chantier étaient choisis selon des règles de géomancie et d'astrologie. Dans le cas de constructions importantes, le maître d'œuvre était traditionnellement un charpentier-menuisier qui faisait fonction d'architecte et d'artisan. Il traçait les plans, fixait les dimensions des éléments architecturaux et participait ensuite lui-même à la réalisation de différentes pièces. Il avait sous ses ordres des « artisans ordinaires du bois » et des aides non qualifiés. D'autres corps de métier s'occupant de la pierre et des enduits intervenaient. Lorsque le gros œuvre était terminé, on faisait appel à des artisans pour la décoration : peintres, artisans du cuivre ou ferronniers d'art.

Potala

La plus grande entreprise architecturale du XVIIe siècle fut la construction du Potala. Son architecture a pu être inspirée de la forteresse des princes de Shigatsé (Tsang) ou de celle du palais de Leh au Ladakh, construit une vingtaine d'années avant, mais aussi des forteresses (*dzong*) bâties au Tibet dès le XIVe siècle. Comme de nombreuses forteresses, le Potala fut construit sur une éminence rocheuse dont il prolongeait et épousait la forme. Il ouvre au sud afin de bénéficier du maximum de lumière et de chaleur. La partie supérieure est constituée du palais rouge et du palais blanc, avec en contrebas des bâtiments secondaires. Construits en terre et en pierre, les murs de soutien, particulièrement épais, peuvent atteindre 5 m à leur base. Le bois, souvent peint ou sculpté, très présent dans les piliers et les poutres, participe à la splendeur du décor intérieur.



Charpentiers.
Peinture murale, Potala © Katia Buffetrille.

Des escaliers bordés de hauts parapets aux décrochements impressionnants permettent d'accéder aux trois grandes entrées. Les murs sont enduits de blanc et les encadrements des fenêtres tranchent avec leur couleur brun foncé.

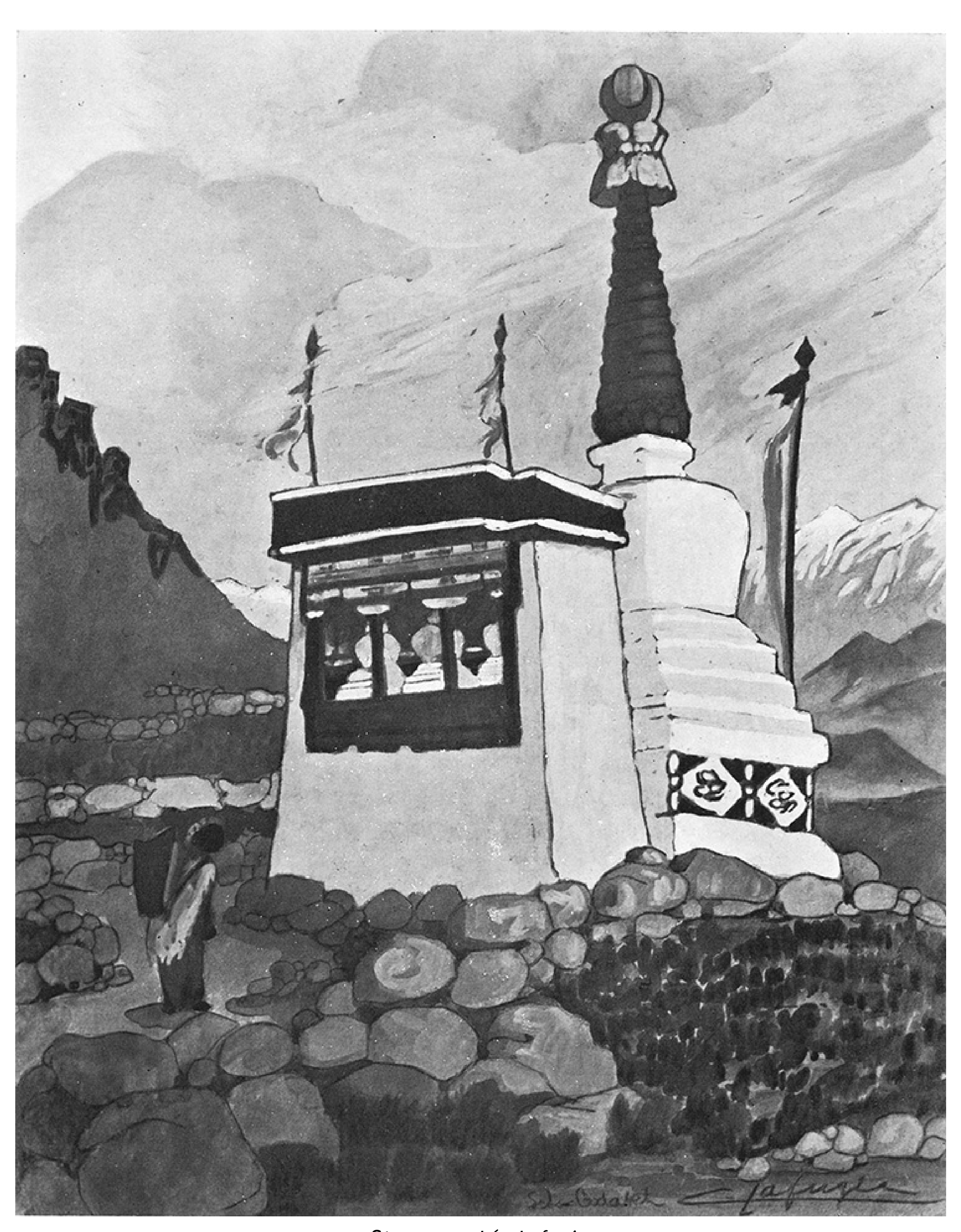
Signe de la vitalité de cette culture, l'architecture tibétaine connut un développement et un rayonnement allant bien au-delà de la zone culturelle du pays (on parle de style sino-tibétain ou tibéto-mongol). Elle fut aussi utilisée à des fins politiques. L'empereur Qianlong, lui-même bouddhiste, avait compris la valeur que les Mongols, « barbares » des frontières, attribuaient à certains monuments tibétains. Pour les flatter et pour qu'ils trouvent en Chine des bâtiments conformes à leurs traditions religieuses, il fit construire à Jehol, au nord de Pékin, dans la résidence d'été qu'avait édifiée Kangxi, un certain nombre d'édifices qui se voulaient des copies de bâtiments tibétains tels que le monastère de Samyé, celui de Tashilhünpo ou le Potala. Les bâtisseurs s'inspirèrent non des bâtiments réels, mais de *thangka* représentant les lieux saints du Tibet, ce qui conduisit à de fortes divergences entre les temples de Jehol et leurs modèles tibétains. Mais comme le souligne la tibétologue Anne Chayet, « les temples de Jehol étaient un décor tibétain plaqué sur une infrastructure chinoise, ce qui correspondait du reste très exactement à leur finalité qui était de cimenter l'union de la masse chinoise avec ses marches occidentales tibétaine et mongole ».

Stupa (tib. *chörten*)

Littéralement « supports d'offrandes », ces édifices, considérés comme le symbole de la pensée du Bouddha, peuvent prendre des formes variées, et font partie intégrante du paysage tibétain. **Monuments bouddhiques par excellence, les *stupa* furent construits à l'origine pour abriter les reliques du Bouddha ou celles de grands saints.** Ils peuvent aussi commémorer un événement particulier. Leur construction et leur rénovation sont considérées comme un acte méritoire, ce que montre bien le

Ve Dalaï-Lama qui souligne régulièrement dans son autobiographie toute action de ce genre entreprise par lui et d'autres maîtres.

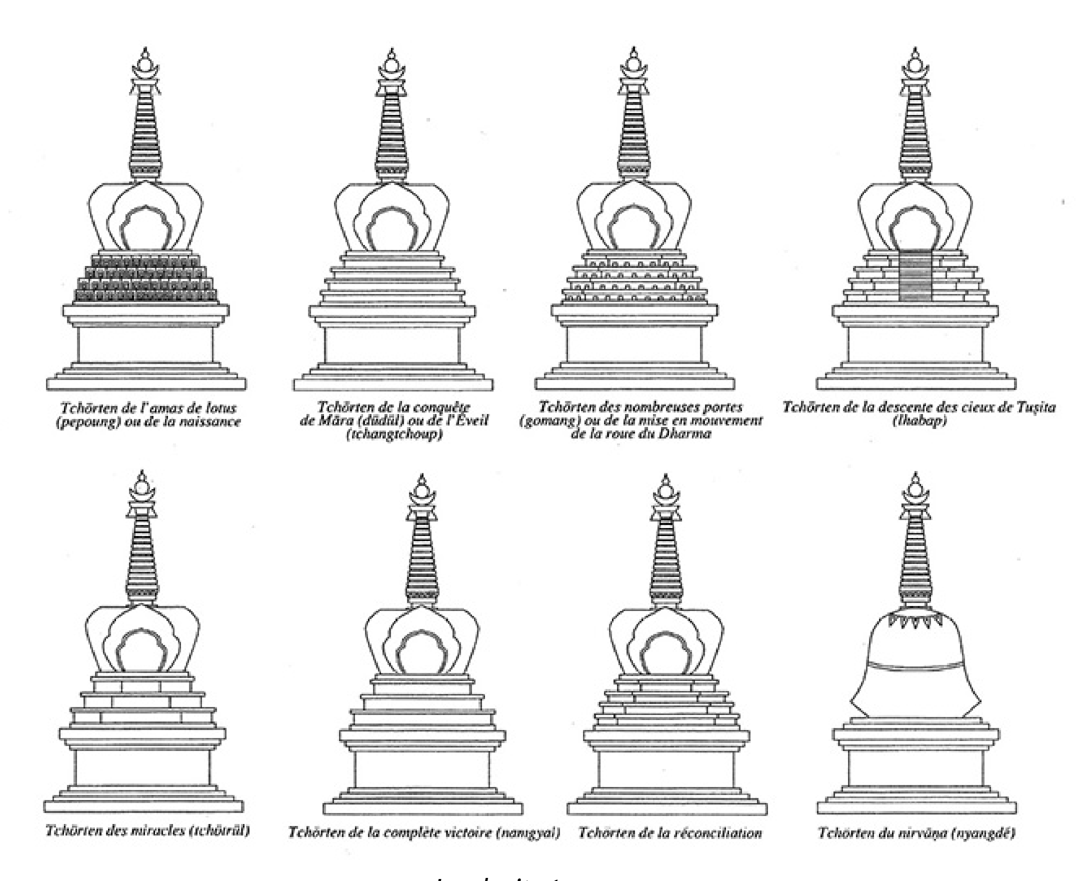
Les *stupa* peuvent être monumentaux et abriter de multiples chapelles comme le Kumbum de Gyantsé. Mais on les trouve aussi à l'intérieur des monastères, isolés ou en série, à l'entrée d'une vallée, parfois sous la forme d'un *stupa*-porte. On sait par un texte de Sangyé Gyatso dédié à la circumambulation de Lhassa, qu'un tel *stupa* existait au XVIIe siècle à l'entrée ouest de la ville.



Stupa *par Léa Lafugie.*

Les formes sont variées mais, selon la tradition tibétaine, on peut distinguer huit types fondamentaux qui commémorent les hauts faits du Bouddha :

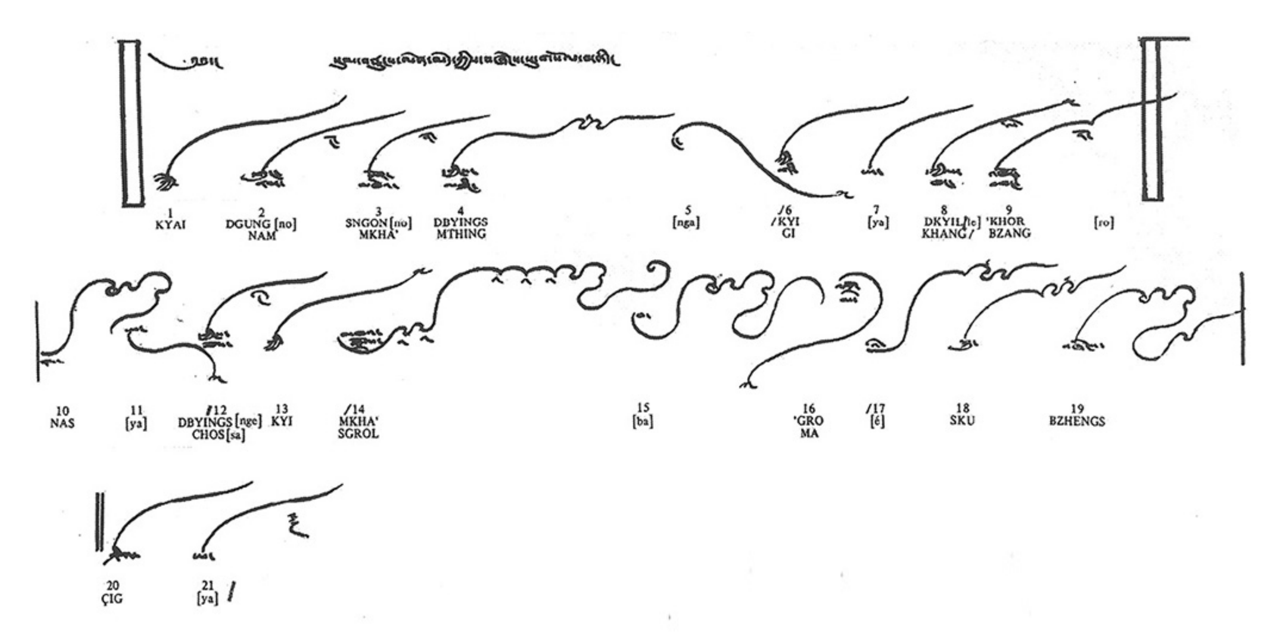
1. Le *stupa* de l'amoncellement du lotus (*pépung chörten*) rappelle sa naissance à Lumbini (actuel Népal).
2. Le *stupa* de l'Éveil (*janchub chörten*) commémore la victoire de Shakyamuni sur la tentation.
3. Le *stupa* des multiples portes (*gomang chörten*) correspond à la mise en mouvement de la roue du *dharma*, au parc des Gazelles, à Sarnath (Inde).
4. Le *stupa* de la descente du royaume des dieux (*lhabab chörten*) célèbre la descente du Bouddha du paradis Tushita où il s'était rendu pour enseigner le *dharma* à sa mère en remerciement des bontés qu'elle lui avait prodiguées.
5. Le *stupa* des grands miracles (*chotrül chörten*) commémore les miracles accomplis par le Bouddha à Shravasti (Inde) face aux hérétiques (*tirtika*).
6. Le *stupa* de la victoire (*namgyel chörten*) correspond à la prolongation de la vie du Bouddha après la requête de l'un de ses disciples.
7. Le *stupa* de la réconciliation (*yendum chörten*) est le symbole de la réconciliation entre factions antagonistes de la communauté monastique (*sangha*).
8. Le *stupa* du *parinirvana* (*nyangdé chörten*) marque le passage du Bouddha dans le *nirvana*, c'est-à-dire sa mort à Kushinagar (Inde).



Les huit stupa.
D'après Philippe Cornu, 2011.

MUSIQUE TIBÉTAINE

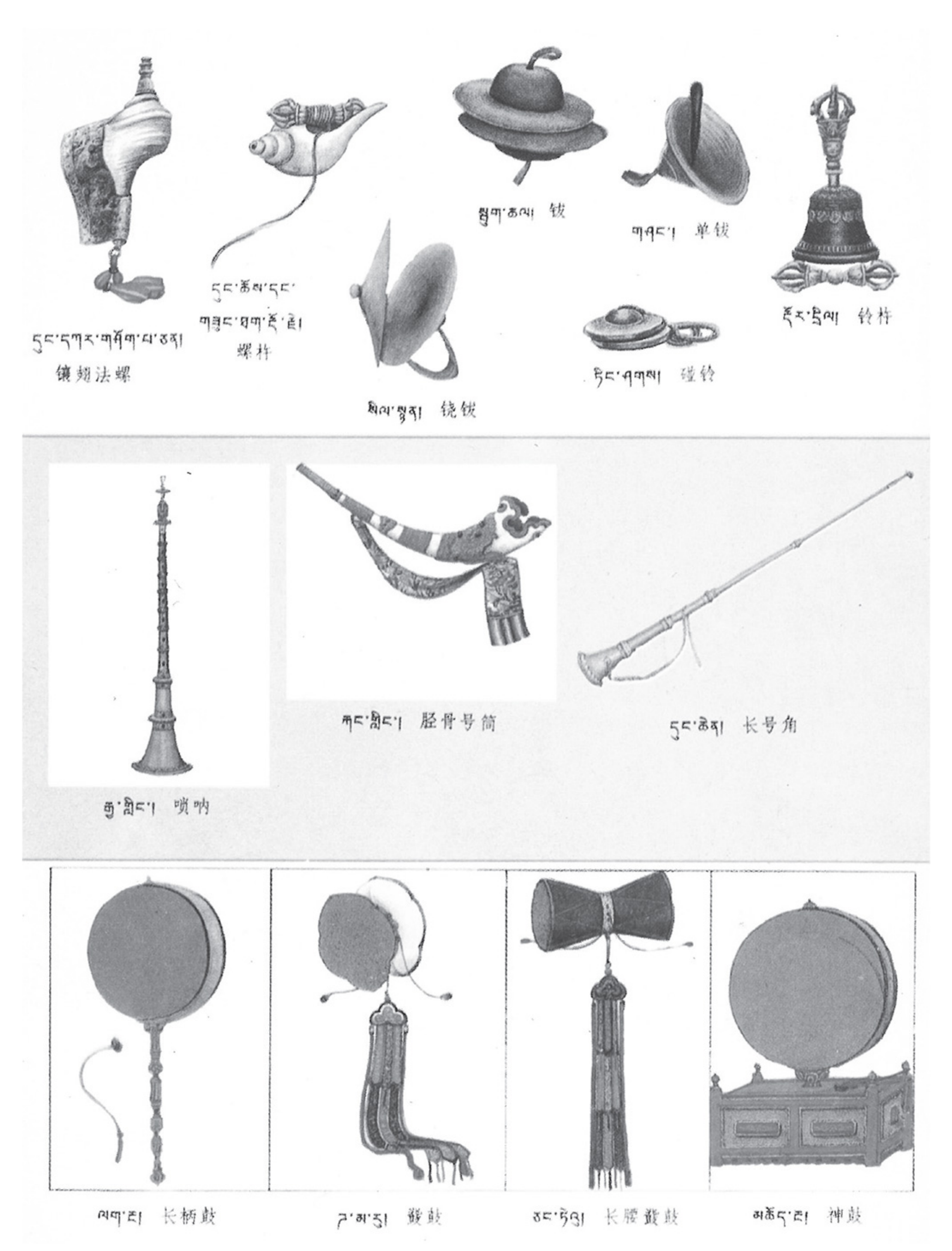
Les rituels, nombreux dans le bouddhisme tibétain, sont accompagnés de chants et de musique. Ces chants font l'objet de notations musicales particulières recueillies dans des manuels de chant ou de mélodies, les *yang yig*. **Il existe des systèmes de notation différents selon les écoles mais aussi au sein d'une même école, selon les monastères.** Ces ouvrages n'étaient lisibles que par un nombre infime de personnes, et l'essentiel de l'apprentissage et de la transmission se faisait de façon orale et par imitation. Les célébrations collectives qui se déroulaient dans les halls d'assemblée des monastères étaient dirigées par le maître de chant (*umdzé*).



Notations musicales.

La musique religieuse fait partie des offrandes liées aux cinq sens : elle participe à l'accueil et à la réjouissance d'un être éminent ou d'une divinité. Au sein de cette musique, on peut distinguer la musique d'apparat pour les processions où résonnent grandes trompes (*dungchen*), hautbois (*gyaling*), gongs (*khar nga*) et conques (*dung*), et la musique qui accompagne les psalmodies religieuses rythmées par les grands tambours (*nga*), les cymbales *sylnyen* pour les cultes aux divinités paisibles et les *bugtsel* pour ceux aux divinités terribles, les tambours à boules fouettantes (*damaru*), souvent employés avec la cloche *drilbu* dont l'usage est intimement lié à celui du sceptre rituel (*vajra*), car l'utilisation conjointe de ces deux objets symbolise l'union de la sagesse et de la compassion.

Il existait également une musique profane qui accompagnait les danses villageoises et qui était jouée au moyen de divers instruments tels le luth, la vièle ou la mandoline.



Instruments de musique tibétains.



Moine jouant de la trompe dungchen
par Léa Lafugie.

IX

LES LOISIRS

Au Tibet, le bouddhisme a pénétré tous les actes de la vie quotidienne et les loisirs n'en sont pas exempts. L'année était rythmée par des fêtes qui se déroulaient à des dates précises du calendrier tibétain.

La plupart des fêtes comportaient une partie religieuse et une partie profane : toute fête bouddhique incluait des festivités profanes et les fêtes populaires comprenaient des rituels auxquels participaient des moines. Ces événements attiraient traditionnellement une population nombreuse où se retrouvaient toutes les strates de la société : nobles, gens du commun et religieux. Chacun revêtait alors ses plus beaux atours et arborait de somptueuses parures.

Le calendrier publié chaque année par les astrologues (cf. « Astrologie et astrologues », chap. v) fixait la date des grandes célébrations. Chaque mois connaissait des jours particulièrement fastes : les quinzième et trentième jours étaient associés au Bouddha Shakyamuni, le dixième à Padmasambhava et le vingt-cinquième était le jour propice pour invoquer les *dakini*, ces figures féminines qui personnifient la sagesse et, comme telles, se manifestent à des mystiques sous une forme paisible ou irritée, soit pour apporter des révélations, soit pour conférer des enseignements tantriques dans lesquels elles peuvent jouer le rôle de partenaires. Mais la partie profane des festivités n'était pas pour autant oubliée.

Le XVIIe siècle connut des fêtes somptueuses : celles qui furent organisées pour l'inauguration du Potala nous sont parvenues au travers des peintures qui ornent les murs du palais.

L'intronisation du VIe Dalaï-Lama, en 1697, fut aussi l'occasion de grandes célébrations. Le Ve Dalaï-Lama et surtout le régent Sangyé Gyatso utilisèrent des rituels festifs déjà existants ou en créèrent au service du gouvernement du Ganden Podrang pour en assurer sa légitimité. Le hiérarque imposa par ailleurs aux fonctionnaires le port de costumes laïcs de l'époque royale lors des fêtes du Nouvel An.

Les festivités étant nombreuses au Pays des neiges, seules les principales seront mentionnées ici.

FÊTES DE LHASSA

Les fêtes qui se déroulaient à Lhassa visaient au bien-être de l'État et de l'Église, mais aussi à rehausser la grandeur du nouveau régime. Le peuple tibétain, bien que maintenu à une certaine distance du centre des cérémonies, jouissait de la magnificence qui était déployée.

Premier mois

Les fêtes du Nouvel An (*losar*) débutaient le vingt-neuvième jour du douzième mois et duraient tout le premier mois (février-mars). Divers rituels se succédaient. **Avant de commencer la nouvelle année, il fallait expulser tous les maux de celle qui se terminait.** Pour cela, chaque maison était nettoyée de fond en comble et le repas du soir, partagé par tous les membres de la maisonnée, consistait en une soupe (*guthuk*) à laquelle étaient ajoutées douze boules de pâte de formes différentes, dont chacune était censée symboliser un trait de caractère de la personne qui la recevait (ainsi un croissant, représentant la lune, signifiait gloire et célébrité). Douze autres boules identiques contenaient chacune un objet évoquant des caractéristiques humaines (une boule de laine blanche signifiait que la personne était indulgente, patiente, d'humeur agréable, mais un morceau

de charbon désignait un individu calculateur, vicieux). On complétait cette soupe avec neuf ingrédients tels que fromage, pois, radis, etc.

Alors que certains membres de la famille préparaient la soupe, d'autres fabriquaient l'effigie en pâte d'un être humain chargé de toutes les maladies et influences négatives que la maisonnée et ses habitants avaient accumulées au cours de l'année écoulée. Après le dîner, l'effigie était emportée par une des femmes de la maisonnée qui la déposait à la plus proche intersection dans l'espoir que les esprits malveillants ne retrouveraient pas le chemin de la maison. À cette fin, elle ne devait pas regarder en direction de la maison en sortant, ni vers l'effigie en rentrant.

En ce même jour, de grandes cérémonies avaient lieu sur la place publique des villages au cours desquelles de puissantes divinités étaient invoquées alors que des danseurs coiffés de « chapeaux noirs » détruisaient les forces obstructives, symbolisées par une effigie en pâte qui était ensuite démembrée cérémoniellement.

Le premier jour de l'année, les Tibétains allaient saluer leurs supérieurs et leur faire des offrandes, puis ils passaient d'une maison à l'autre pour échanger des vœux. Alors seulement commençaient festins, danses, chants et autres divertissements dont la magnificence dépendait du lieu et du statut social, Lhassa étant bien entendu l'endroit où les festivités étaient les plus brillantes.

Alors que la population fêtait le début de l'année par de nombreuses réjouissances, le dalaï-lama recevait les officiels du gouvernement les deux premiers jours de l'année ; il assistait à un débat entre deux docteurs en philosophie traditionnelle bouddhique (*géshé*) et à des danses exécutées par une troupe de jeunes gens (*gartrupa*). Lors du deuxième jour, deux acrobates, la poitrine protégée par une planche de bois, se laissaient glisser, tête la première, le long d'une corde tendue entre une des tourelles du Potala et la stèle érigée 120 mètres plus bas. Cet exercice très dangereux que les Tibétains décrivaient comme

« glisser sur une corde tel un oiseau » aurait été une corvée imposée par le Ve Dalaï-Lama aux habitants du Tsang, du fait de leur opposition à sa prise du pouvoir en 1642.

Des mendiants appelés *drékar*, ou « démons blancs », dansaient dans les rues et les maisons de Lhassa, réjouissant les spectateurs par leurs plaisanteries ; mais leur rôle ne s'arrêtait pas là : ils chantaient aussi des chants de bon augure (et parfois des malédictions). Ces mendiants se reconnaissaient à leur masque triangulaire blanc, décoré d'une petite barbe et de cauris en guise de sourcils, ou bien à leur masque mi-blanc mi-noir, des attributs fixés par le Ve Dalaï-Lama.

Grande Prière (*Mönlam Chenmo*)

Instituée en 1409 par Tsongkhapa à la suite d'une vision du bodhisattva Manjushri, **la Grande Prière avait pour but d'abréger la période de déclin dans laquelle le bouddhisme était entré et de hâter la venue de Maitreya, le Bouddha du futur**. Elle commençait le quatrième jour du premier mois et se poursuivait durant trois semaines (jusqu'au vingt-cinquième jour du premier mois) à Lhassa. Elle se déroulait au Jokhang où se pressaient des milliers de moines et était présidée par le dalaï-lama (le Ve la présida vingt-deux fois).

Même une fête de ce type n'était pas exempte de rivalités monastiques. En 1621, le roi du Tsang avait confié la charge de l'organisation de cette cérémonie au Panchen-Lama et au monastère de Tashilhünpo. Mais Sönam Rabten, premier régent du gouvernement du Ganden Podrang, œuvra pour que le monastère de Drépung reprenne la fonction qu'il avait eue jusqu'à cette date et, en 1632, Drépung retrouva son rôle. Non seulement le Ve Dalaï-Lama fit de la Grande Prière la fête la plus importante du calendrier tibétain, mais il donna aux moines du monastère de Drépung une position prédominante par rapport à ceux de Séra, l'autre grand monastère *géluk* de Lhassa. À cette fin, il composa en 1675 une courte œuvre traitant des « Directives pour l'organisation des sièges lors de la Grande

Prière de Lhassa ». Les religieux du monastère de Drépung, dirigés par deux « préfets » (*shelngo*) de ce monastère, ayant comme insigne de leur dignité de lourdes barres de fer longues de plus d'un mètre et finement décorées, étaient chargés de faire respecter l'ordre dans la ville durant ces vingt et un jours. Des milliers de religieux, originaires de tout le pays, envahissaient les rues tout comme des milliers de pèlerins venus de proches ou lointaines régions. Les moines qui remplissaient la fonction de licteurs n'hésitaient pas à frapper avec leurs grands fouets toute personne dont ils estimaient le comportement incorrect.

Le quinzième jour du premier mois était célébré le « Festival du grand miracle et des offrandes du quinzième jour » (*Chotrul Düchen dang Chonga Chöpa*), qui commémorait la victoire du Bouddha sur les hérétiques à Shravasti et constituait le cœur de la Grande Prière. Le festival revêtait une somptuosité particulière à Lhassa, où d'immenses sculptures en beurre représentant divinités, hauts dignitaires religieux, animaux et fleurs étaient installées le long du barkor, le chemin de circumambulation médian (cf. « Les monuments de Lhassa », chap. II). Le soir, elles étaient tout d'abord présentées au dalaï-lama qui désignait la plus belle, puis aux yeux éblouis des pèlerins qui pouvaient les admirer tout au long de la nuit.

Du vingt-deuxième au vingt-septième jour avaient lieu des parades des troupes de Gushri Khan, auxquelles les officiels haut gradés devaient participer. Elles avaient été établies par le Ve Dalaï-Lama en reconnaissance de l'aide militaire apportée par le chef mongol, qui avait permis la réunification des territoires qu'il avait conquis puis offerts à son maître religieux.

Le vingt-quatrième jour du premier mois, la fin officielle de la « Grande Prière » était marquée par une cérémonie d'exorcisme qui impliquait toute la communauté et dans laquelle se mêlaient éléments séculiers et religieux. Le dalaï-lama y assistait, installé dans une pièce au-dessus de la cour du Jokhang, caché derrière une soie jaune. C'est alors que les autorités reprenaient le

contrôle de la ville. Un gâteau sacrificiel (*torma*) qui recelait toutes les influences maléfiques était porté dans la cour du temple par des laïcs qui l'emportaient ensuite vers le coin sud-ouest, suivis par des moines. Là, ils retrouvaient une autre procession constituée de moines du collège tantrique de Drépung qui avaient exécuté une cérémonie d'exorcisme et transportaient une autre *torma*. L'oracle de Néchung les rejoignait et accompagnait alors les deux groupes, qui se dirigeaient vers le sud de la ville et s'arrêtaient dans un espace ouvert où les deux *torma* étaient déposées, au milieu de broussailles. L'oracle décrochait alors une flèche dans leur direction avant de s'effondrer dans les bras de ses assistants alors que le feu était allumé, emportant ainsi les influences négatives de l'année.

En ce jour, les moines des monastères de Drépung et Ganden se rassemblaient au bord de la rivière afin de renforcer les digues à l'aide de gros galets par crainte des débordements de la rivière Kyichu.

Au fil des jours, le sacré et le profane se côtoyaient et parfois s'entremêlaient : cérémonies religieuses durant lesquelles de nombreuses prières étaient dites pour le bien et la prospérité de l'État, de la religion, de la population et de tous les êtres animés, processions, mais aussi jeux, danses, courses, épreuves de lutte, parades militaires se succédaient.

Deuxième mois

Parmi les très nombreuses autres cérémonies qui scandaient l'année, le dix-neuvième jour du deuxième mois avait lieu la « Grande Assemblée d'offrandes » (*Tshogchö*), établie par le régent Sangyé Gyatso, officiellement pour commémorer la mort du Ve Dalaï-Lama en 1682. Mais **un des buts de cette fête était de rehausser le prestige du hiérarque et de consolider le pouvoir qu'il avait acquis en 1642.** Elle était quelque peu similaire à la

« Grande Prière » mais sur une plus petite échelle, et se déroulait également au Jokhang.

Le vingt-neuvième jour du deuxième mois, se déroulait à Lhassa la cérémonie d'expulsion du *Lügong Gyelpo*, « Rançon pour le roi-démon », instituée par Sangyé Gyatso en 1680 dans le but d'améliorer sa propre santé. En cette première année, le rituel dura neuf jours. Lorsque le père Cassiano da Macerata visita Lhassa en 1742, le dédicataire de la cérémonie était Polhané, alors à la tête du pays (cf. « Le Tibet après le Ve Dalaï-Lama (XVIIIe siècle) », chap. I). La cérémonie fut ensuite exécutée pour le dalaï-lama et la prospérité de l'État. Les deux « démons », vêtus de peaux de chèvre, la fourrure tournée vers l'extérieur, le visage peint mi-blanc mi-noir, recevaient argent, grains et tissu, non seulement de l'État mais aussi de la foule. Une partie de dés les opposait à l'abbé du monastère *nyingma* de Sang Ngag Changchubling, fondé par le Ve Dalaï-Lama. Le religieux représentait le hiérarque et gagnait systématiquement la partie, car il jouait avec des dés ayant six points sur toutes les faces, tandis que ceux des *lügong* en portaient un seul. Les deux *lügong*, chargés de leurs présents, étaient alors chassés de la ville, l'un en direction du sud-est, au monastère de Samyé, puis dans le bourg de Tsethang, et l'autre, vers le nord, dans la région de Penpo. Le *lügong* de Samyé avait pour mission de guider et d'emporter la rançon destinée au dieu Pehar (cf. « Divination », chap. V), dont la résidence est un temple situé dans la partie nord-est du monastère.

Le dernier jour du deuxième mois se déroulait la « Procession dorée des multiples offrandes » (*Tshokchö Sertreng*) établie en 1694 par le régent Sangyé Gyatso en commémoration d'une vision qu'avait eue le Ve Dalaï-Lama : en ce jour, des objets sacrés étaient sortis du Jokhang et portés en une grande procession autour du Potala. Deux immenses *thangka* (*göku*), l'un représentant Maitreya et l'autre Shakyamuni, étaient déployés

sur la façade sud du Potala. Des danses se succédaient au pied du palais, exécutées par la troupe du dalaï-lama, mais aussi par des moines. L'oracle de Néchung assistait aux célébrations après avoir connu une « transe » dans l'une des chapelles du village de Shöl.

Troisième mois

Le troisième mois ne comportait pas de cérémonie publique, mais le huitième jour marquait, pour les officiels du gouvernement, le passage des vêtements d'hiver aux vêtements d'été. Ils se rassemblaient dans le grand hall du Potala et des prières étaient offertes à Gönpo, un important protecteur.

Quatrième mois

Le quinzième jour du quatrième mois était célébré, à la pleine lune de la constellation Saga, **le festival de *Saga Dawa*, dit celui de « Trois fêtes en une »** : la naissance, l'illumination et la mort (*parinirvana*) du Bouddha. En ce jour, tous les Tibétains se rendaient dans les temples, les monastères et autres lieux saints afin d'y offrir beurre et écharpes cérémonielles, et brûler du genévrier (*sang*). Il était habituel d'effectuer la circumambulation du circuit extérieur (lingkor) de Lhassa en offrant des aumônes aux nombreux mendiants qui se pressaient au long du chemin.

En ce même jour, une autre fête, l'« Offrande de fleurs » (*Metog Chöpa*), se déroulait dans certains monastères. Elle prenait une forme particulière à Tshel Gungthang, un monastère de l'école *tshelpa-kagyü*, situé à une quinzaine de kilomètres à l'est de Lhassa. La protectrice du monastère, une forme terrible de Palden Lhamo, protectrice principale de l'école *géluk*, n'était autorisée à rencontrer son « époux », Drib Songtsen, le protecteur du monastère de Tshéchokling, sur la rive sud du Kyichu, qu'une fois par an du fait de son caractère féroce. La

statue de Drib Songtsen était transportée à Gungthang. Après une danse sacrée (*cham*) exécutée par les moines et le déroulement d'un grand *thangka* (*göku*) décoré de figures du Bouddha et de bodhisattvas, les deux statues étaient installées face à face. L'oracle de Néchung, possédé par la divinité Pehar, exécutait une danse puis les deux images regagnaient leur monastère respectif.

Cinquième mois

Le quinzième jour du cinquième mois était célébrée l'« Offrande universelle de genévrier » (*Dzamling Chisang*). **Cette fête commémorait la fondation du monastère de Samyé au VIIIe siècle, et la soumission des dieux locaux et des démons par Padmasambhava.** Elle était marquée par de nombreuses offrandes de fumigation de genévrier sur les toits des maisons et au sommet des collines. Ensuite, toute la population, nobles et gens du commun vêtus de leurs plus beaux vêtements, allait consulter ses oracles personnels avant de se rendre dans les parcs pour une journée de réjouissances et de pique-nique.

Sixième mois

La « Fête du yaourt » (*Shotön*) était spécifique à Lhassa. On sait qu'elle existait au XVIIe siècle car le Ve Dalaï-Lama la mentionne dans son autobiographie, mais on ignore quelle forme elle prenait à cette époque. Elle se déroulait les vingt-neuvième et trentième jours du sixième mois dans le monastère de Drépung dont le hiérarque avait été l'abbé avant de devenir le chef religieux et temporel du pays. Au XVIIIe siècle, un grand *thangka* était déployé sur la falaise à l'ouest du monastère, et des représentations de théâtre tibétain (*aché lhamo*) étaient alors données. On ne peut affirmer qu'il en était de même au XVIIe siècle.

Il est dit généralement que cette fête marquait la fin de la retraite d'été des moines, ce qui semble incorrect puisqu'elle se déroulait au milieu de cette retraite. Cependant, une cérémonie importante, qui n'existait peut-être pas encore au XVIIe siècle, marquait la prise de fonction des deux nouveaux maîtres de discipline (*shelngo*) du monastère de Drépung, personnages importants puisque la charge de la discipline lors des fêtes du Nouvel An à Lhassa leur incombait.

La tradition populaire explique l'étymologie du nom de cette fête par le fait que les moines de Drépung mangeaient de grosses quantités de yaourt (*sho*) à cette période de l'année.

Dixième mois

Le vingt-cinquième jour du dixième mois, se déroulait l'« Offrande du vingt-cinquième jour » (*Ganden Ngachö*), au monastère de Ganden, en commémoration de la mort en 1419 de Tsongkhapa, le fondateur de l'ordre *géluk*. Dans la soirée, de multiples lampes étaient allumées sur les façades du Potala, des bâtiments du village de Shöl, en contrebas, des monastères et des maisons privées. **Cette fête marquait la fin officielle de l'été.** Tous les officiels revêtaient alors leurs habits d'hiver et étaient reçus en audience le matin par le dalaï-lama.

Gar ou danses avec musique de cour

Ces danses – avec les chants et la musique qui les accompagnent – **sont séculières et doivent être distinguées des danses *gar* tantriques** (cf. « Inscription sociale du bouddhisme tibétain », chap. VI). Elles connurent un grand développement au XVIIe siècle. Les représentations avaient lieu à des moments particuliers : les premier et deuxième jours du Nouvel An dans le grand hall d'audience du Potala ; lors des célébrations commémoratives de la mort du Ve Dalaï-Lama, ou à l'occasion de l'intronisation d'un nouveau dalaï-lama ou d'un nouveau régent. Ces danses étaient exécutées par de jeunes garçons (*garpa*) âgés

de 7 à 14 ans, recrutés au Tibet central pour une période d'une douzaine d'années, essentiellement dans des familles de paysans aisés qui, en échange, étaient exemptées de tout ou partie de l'impôt, la fonction de *garpa* étant considérée comme une taxe (*trel*). La formation des jeunes garçons durait un peu plus d'un an et était réputée pour être rude. Ils pouvaient espérer une position dans l'administration de Lhassa lorsque leur tâche de danseur était terminée.

La musique *gar* accompagnait les danses mais pouvait aussi être jouée seule, en certaines occasions. Timbales et hautbois en étaient les instruments principaux.

Un traité consacré à cette tradition fut composé sous l'égide du régent Sangyé Gyatso. Ces danses, originaires du Ladakh et du Baltistan, auraient été introduites au Tibet par le roi du Tsang, puis seraient arrivées à Lhassa où elles se seraient considérablement développées sous l'influence du Ve Dalaï-Lama. Le hiérarque avait dans son entourage un grand maître de ces danses (*garpön guti),* qui l'accompagna lors de son voyage en Chine et composa un chant qu'il lui offrit.

Le palais de l'empereur de Chine
N'est pas un lieu approprié pour un lama !
Après trois ans, je vous prie
De revenir dans le glorieux monastère de Drépung !
Les religieux de Séra en éprouvent de la joie
Les religieux de Drépung s'en réjouissent.
Le joyau céleste est revenu du palais chinois !
Du haut des montagnes élevées, nous brûlons des encens d'essence divine
[alors] que l'Omniscient Dalaï-Lama arrive !
Regardez la joie dans tout le Ü et le Tsang !
Et encore plus, dans cette lumineuse vallée du Ü
Toute la religion y prospère.

(Jamyang Norbu et Tashi Dhondup, « A Preliminary Study of Gar, The Court dance and Music of Tibet », in Jamyang Norbu (ed.) *Zlos-gar: Performing Traditions of Tibet*, Dharamsala, Library of Tibetan Works and Archives, 1986, p. 133.)

FÊTES POPULAIRES

Il faut ajouter à ces fêtes d'État d'autres fêtes plus populaires, ainsi que des rituels festifs locaux ou des célébrations propres à certains lieux.

Aché lhamo

Le théâtre traditionnel tibétain, *aché lhamo* (littéralement « sœur aînée-déesse » ; « jolie femme », dans le contexte théâtral), plus spécifique au Tibet central, était très apprécié des agriculteurs. La première mention date de la fin du XVIIe siècle : on sait donc qu'il existait sous le Ve Dalaï-Lama mais on ignore la forme qu'il prenait alors. **Le moment privilégié des représentations était lors des fêtes des moissons, afin de « réjouir » les dieux du sol et parmi eux, le dieu du terroir, mais elles pouvaient aussi être données lors d'un mariage, ou à la fin de fêtes religieuses.** Les représentations se tenaient sur les aires de battage des villages, mais pouvaient aussi se dérouler dans les cours de maisons aristocratiques. C'était l'occasion de pique-niques où les amis se recevaient, jouaient aux dés, festoyaient, chantaient. Ce n'est qu'en 1848 que commencèrent les représentations les plus populaires dans le parc du Norbulingka (cf. « Les monuments de Lhassa », chap. II). La fête durait une semaine, et toute la population de Lhassa venait assister au spectacle.

La tradition orale attribue l'invention du théâtre au yogi Thangtong Gyelpo (XIVe siècle). L'une des versions de la légende d'origine raconte qu'ayant besoin de fonds pour construire un pont sur le fleuve Tsangpo, non loin de Lhassa, il invita sept des travailleurs à donner un spectacle de chants et de danses sur fond de thème religieux, spectacle qui remporta un vif succès. Dans une variante de l'histoire, il est dit que le grand yogi voulait dompter un démon qui détruisait la nuit les travaux du pont effectués dans la journée. Il composa alors un spectacle tel que le démon, captivé, en oublia de mal agir. C'est ainsi que serait né le théâtre *aché lhamo*.

Le répertoire du théâtre est composé d'une dizaine de pièces (*namthar*) qui exaltent les vertus bouddhiques et la morale karmique, adaptations des récits des vies antérieures du Bouddha (*jataka*), ou de rois ou princes. **Les acteurs étaient tous des amateurs, villageois laïcs qui payaient ainsi un impôt à leur seigneur.** Illettrés, ils mémorisaient cependant des textes longs et parfois difficiles où alternaient récitations et chants. Le spectacle comprenait aussi un aspect rituel avec offrandes aux dieux, ainsi que des danses et des intermèdes cocasses. Les acteurs étaient vêtus de costumes colorés et de masques payés par le commanditaire de la représentation.

Théâtre populaire, l'*aché lhamo* était censé attirer essentiellement des laïcs puisque le code monastique (*vinaya*) interdit aux moines d'assister à des pièces de théâtre ou d'en jouer. Mais en pratique, les religieux étaient très amateurs de ce théâtre. Cependant, il faudra attendre le relâchement des mœurs dans les grands monastères au début du XXe siècle pour voir la création de troupes monastiques d'*aché lhamo* à Lhassa.

Fête des moissons (*Ongkor*)

Elle se déroulait un jour faste du septième mois, avant de couper le premier épi. À cette occasion, les villageois faisaient, en procession, le tour de l'espace cultivé avec, à leur tête, un religieux tantriste. Ils portaient des livres, symboles de la parole du Bouddha. Des représentations du théâtre *aché lhamo,* qui avaient pour but de « réjouir » les dieux du sol, étaient associées à ce festival.

Fête pour le dieu du terroir

La fête qui succédait au rituel pour le dieu du terroir (cf. « Croyances et rites indigènes », chap. VI) était l'occasion de diverses réjouissances et compétitions : représentations de *aché lhamo* mais aussi courses de chevaux auxquelles étaient associés tir au fusil ou tir à l'arc, ou courses de yaks, etc. Les

Tibétains ont toujours été de fiers cavaliers, et dans chaque village ou fédération de villages, un jour particulier était consacré au déploiement du talent et de l'habileté des cavaliers. Les épreuves étaient nombreuses et variées : course de vitesse, mais aussi acrobaties, un bon cavalier n'hésitant pas à se renverser complètement en arrière alors que le cheval était lancé au galop, et ne se retenant que par une jambe, il ramassait un objet déposé sur le sol pour ensuite remonter en selle par la seule force de ses muscles.

LURÖL

Il existait aussi des rituels spécifiques à certaines régions du Tibet, tel le *Luröl* (litt. « chants-jeux ») de Rebkong, en Amdo. On ne connaît aucune source ancienne indiquant la date de son apparition, mais on peut supposer qu'il existait au moins au XVIIIe siècle. Il ne se déroulait que dans une quinzaine de villages de la région. Le but était d'obtenir prospérité et « bonne fortune », de chasser les calamités et de faire tomber la pluie afin de favoriser les récoltes : c'est pourquoi ce rituel avait lieu l'été, au moment où les champs ont grand besoin d'eau. Les officiants principaux étaient des médiums (*lhawa*) sur qui « descendaient » une, parfois deux, divinités locales. Ils étaient les organisateurs du rituel dont ils veillaient au bon déroulement. Ce rituel festif comprenait des danses appelées « jeux », des intermèdes comiques exécutés par les villageois, mais aussi des offrandes sanglantes (*marchö*) dont la principale consistait à brûler des chèvres vivantes dans un feu de genévrier. Par ailleurs, les joues d'un certain nombre de danseurs étaient transpercées par de longues aiguilles, un rituel censé apporter la bonne fortune et supprimer les obstacles. La divination jouait un rôle important, effectuée par les médiums qui lançaient deux cornes de chèvre (**ramo**) en forme de demi-croissant dont une face était légèrement bombée et l'autre plate. La tombée des cornes l'une sur la face plate et l'autre sur celle qui était bombée était

jugée favorable. Dans le cas où, au bout de trois fois, le résultat était médiocre (les deux faces bombées vers le ciel) ou mauvais (les deux faces bombées vers le sol), le médium indiquait des rituels appropriés afin de détourner obstacles et calamités.

Danses et chants

Nombreuses étaient les célébrations qui s'accompagnaient de danses et de chants.

Les danses présentaient des variétés locales, mais généralement hommes et femmes formaient un cercle, hommes ensemble et femmes ensemble. Ils dansaient souvent au son de leurs propres chants, parfois sur celui d'un instrument à cordes (vièle ou luth) appelé *piwang* ou *dranien*, utilisé exclusivement par les hommes.

Les Tibétains aiment chanter et toute occasion est bonne. **Des chants étaient particuliers à certains travaux et n'étaient entonnés que par ceux qui effectuaient le travail, lors de travaux collectifs.** Certains chants accompagnaient la vie pastorale ou les travaux agricoles, d'autres étaient des chants à boire, d'autres encore étaient liés aux travaux de construction : c'était le cas lorsque les travailleurs (souvent des femmes), pour obtenir un toit étanche, frappaient en rythme la boue à l'aide d'une palette de bois afin de la rendre solide. Les caravaniers avaient leurs propres chants en fonction de l'animal bâté : mule, yak ou cheval. Mais les Tibétains chantaient aussi pour déclarer leur amour. Parmi ces chants, il faut faire une place à part à des chants d'amour typiques de l'Amdo, les *layi*, que les jeunes gens chantaient dans les montagnes ou les pâturages, parfois lors de festivals, mais qu'il était fort incorrect d'entonner devant les parents.

D'autres chants que l'on entendait dans les rues des villes permettaient d'exprimer la contestation. Il y était fait allusion, parfois très clairement, aux corvées imposées par certains monastères ou aux exigences exagérées de maîtres ou

d'intendants. Dans ce pays où la société était très hiérarchisée et où la critique des gens de pouvoir n'était pas autorisée, ces chants dénonçaient les abus, se moquaient des puissants, parfois même du dalaï-lama, par l'usage de sous-entendus, de métaphores ou de calembours.

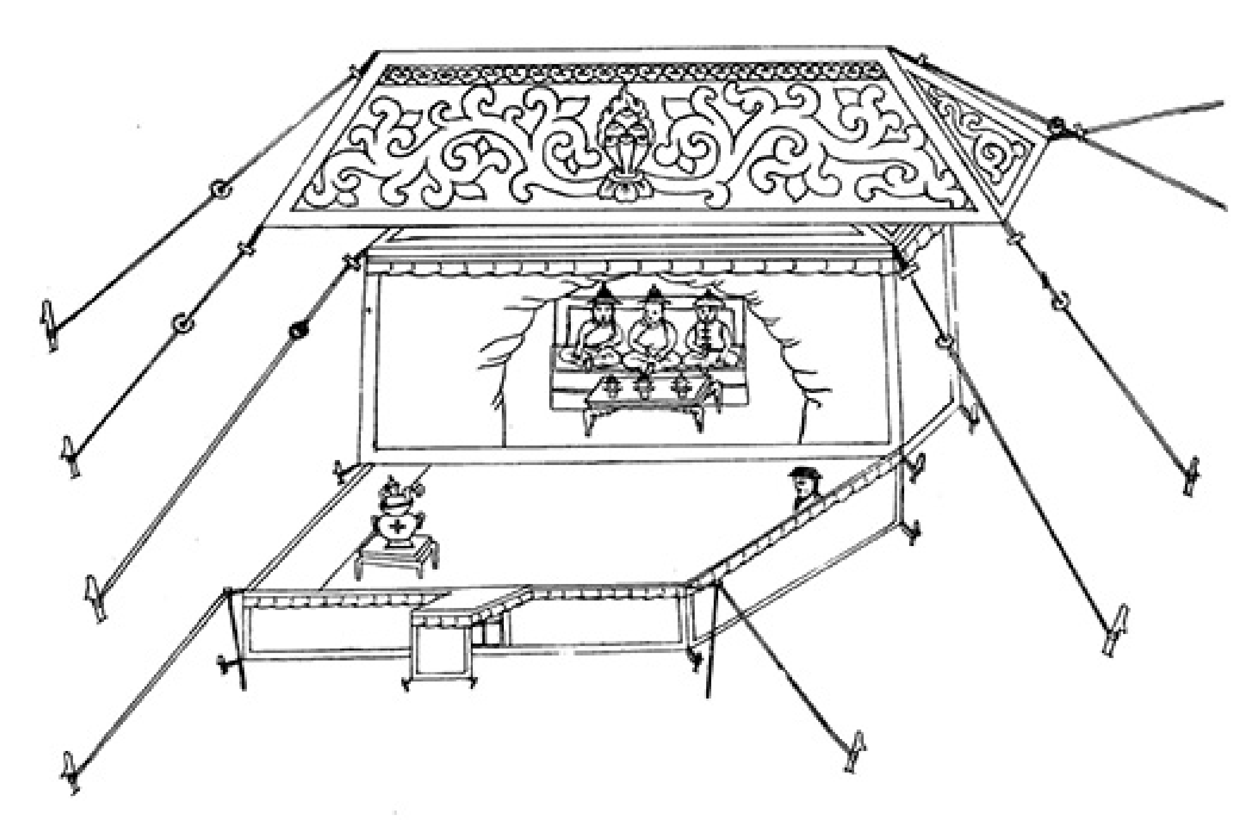


Les huit signes fastes.

Pique-niques

L'un des plus grands plaisirs des Tibétains a toujours été d'organiser des pique-niques qui pouvaient durer plusieurs jours, surtout l'été. Des tentes blanches en coton décorées de dessins en appliqué bleu figurant souvent les huit signes fastes du bouddhisme – conque blanche, bannière de victoire, parasol, roue, poissons d'or, nœud sans fin, lotus, vase d'or – étaient

alors érigées auprès des cours d'eau, dans les parcs, les jardins ou les pâturages, et les journées s'écoulaient en festoyant, chantant, dansant, en jouant aux dés et en se rendant visite l'un l'autre. Dans ces moments privilégiés, l'ordre de préséance, si présent à l'intérieur de la maison, se relâchait, permettant des relations plus simples et détendues. Il arrivait qu'une troupe de théâtre (*aché lhamo*) soit engagée et que les acteurs récitent l'une des pièces du répertoire. Ces pique-niques accompagnaient parfois des courses de chevaux ou de yaks.



Nobles buvant du thé dans une tente d'apparat (dessin de Lobsang Tenzin).

JEUX ET SPORTS

Les jeux d'argent ont toujours été appréciés des Tibétains. Preuve en est donnée par une histoire contée dans les *Annales bleues* (cf. « Les ouvrages historiques », chap. VII). Alors que les reliques d'un saint bénéficient d'une très grande vénération au

Tibet, on apprend que Jorin Khorlo, l'un des sept fils du maître Marpa (XIe siècle), perdit au jeu un *stupa* contenant certaines reliques de son père « qui furent jetées dans une enceinte carrée ».

Les dés (*sho*) étaient l'un des jeux favoris des Tibétains, mais leur importance allait bien au-delà du jeu puisqu'ils étaient notamment utilisés pour déterminer l'accès aux pâturages, à l'eau, dans la divination, mais aussi pour choisir un chef local... Selon le voyageur George Bogle, les échecs (*migmang*) étaient également pratiqués.

Par ailleurs, les Tibétains étaient aussi des adeptes des compétitions de saut, de lutte, de course à pied, etc., dont certaines se déroulaient durant les fêtes du Nouvel An ou lors de la fête au dieu du terroir. Ils aimaient le tir à l'arc et le tir au mousquet, deux activités dans lesquelles ils excellaient selon le missionnaire Desideri.

X

VIE PRIVÉE

LE NOM

Les Tibétains sont dits descendre de quatre, parfois de six clans primitifs (*rüpa*). Ces clans, très importants dans le gouvernement à l'époque royale et dans le Tibet ancien, ont progressivement disparu. À l'époque ancienne, le nom de clan d'une femme prenait la préséance sur son nom personnel. Par la suite, le nom de clan fut remplacé chez les agriculteurs par le nom d'une maison ou d'une terre. Les nomades, quant à eux, ajoutèrent le nom de la tribu au nom personnel. **La résidence étant patrilocale et la lignée patrilinéaire**, l'épouse prenait le nom de la maison de son époux, tout comme le mari-gendre, dans un mariage uxorilocal, prenait celui de la maison de sa femme.

Le nom de la maison était donné à tous ceux qui partageaient une même résidence par la naissance, le mariage ou l'adoption ; ils le perdaient s'ils venaient à la quitter. Il y avait donc primauté de la maison sur la parentèle.

Le premier nom que recevait l'enfant était souvent celui du jour de sa naissance : Dawa (Lundi) ou Mikmar (Mardi), etc. Plus tard, un lama était susceptible de lui donner un nom qui reflétait des valeurs religieuses (Tenzin : « Porteur de l'enseignement », ou Sönam : « Mérites »). Si une mère avait perdu plusieurs enfants en bas âge, on utilisait divers moyens pour conjurer le sort des enfants suivants. L'un d'eux était de donner au nouveau-né un nom dégradant ou un surnom afin de le protéger en détournant les puissances maléfiques. Ce nom était souvent

changé par la suite. Des surnoms étaient fréquemment attribués à une personne, reflétant une caractéristique physique (le chauve, le sourd...).

D'ordinaire, les Tibétains portaient deux noms. Ils pouvaient les utiliser ensemble (exemple : Tséring Wangyel), ou bien choisir de n'employer que le premier ou le second, mais ils pouvaient aussi utiliser la première syllabe de chacun (Tséwang pour Tséring Wangyel).

Si l'enfant entrait au monastère, il recevait un nom religieux, et pouvait ensuite recevoir un nom différent à chaque initiation. Kongtrül Lodrö Tayé, un grand maître du XIXe siècle, célèbre pour sa tolérance religieuse et son éclectisme, en est un exemple parfait. Au cours de sa vie, il reçut sept noms : son nom d'enfant, celui de son ordination monastique, celui donné lors de ses vœux de bodhisattva, celui de son initiation tantrique, celui qu'il reçut comme « découvreur de trésors » (*tertön*), celui de son incarnation, et enfin celui qui lui fut octroyé en tant que grammairien. Cela explique pourquoi il est parfois difficile d'identifier l'auteur d'un texte à partir de la seule mention de son nom dans le colophon.

LA FAMILLE

Trois principes sous-tendaient la famille tibétaine : elle était patrilocale, la filiation était patrilinéaire, et le principe de primogéniture (le fils aîné héritait des biens) **était respecté**.

L'unité sociale d'entraide et d'activité économique la plus importante était la maisonnée qui était composée de la famille, du bâtiment où elle résidait et des champs qui y étaient rattachés. La famille n'était pas nucléaire ; communément, trois générations vivaient ensemble : parents, grands-parents paternels et enfants. Les femmes avaient souvent de nombreux

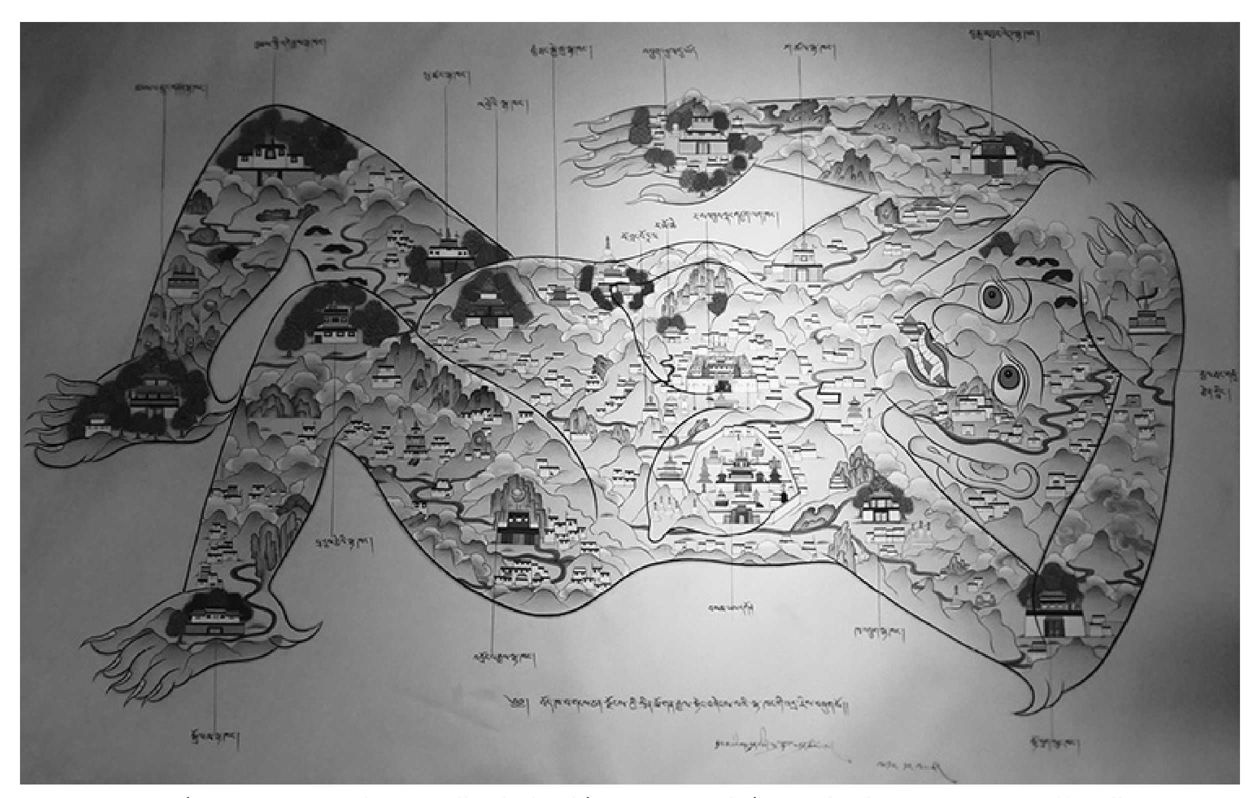
enfants, mais du fait de la mortalité infantile élevée, la moyenne était assez basse.

L'adoption était courante, principalement dans la noblesse où les lignages de fonctionnaires ecclésiastiques recherchaient un héritier.

LA FEMME

La femme tibétaine, aux XVII[e] et XVIII[e] siècles, comme celle des siècles précédents, subissait les influences de la tradition tibétaine et aussi du bouddhisme.

L'une des premières femmes apparaissant dans les textes tibétains est une démone. La tradition veut que les ancêtres des Tibétains soient nés de l'union d'un singe – en fait une émanation d'Avalokiteshvara, le bodhisattva protecteur du Tibet – et d'une démone dite être une émanation de la déesse Tara (tib. Drölma). Cependant, le portrait que les textes dressent de cette démone n'a rien de flatteur puisqu'elle ne cesse de troubler la méditation du singe dans son désir de s'unir à lui. Cette reconstruction tardive (vers le XII[e] siècle) montre bien que la femme était alors perçue comme un obstacle à la voie religieuse, et une menace pour la quiétude du méditant. Une autre démone (le Tibet en compte beaucoup) joue un rôle très important dans l'histoire tibétaine : cette dernière, couchée sur le dos, recouvre le sol du Tibet à l'époque de sa grandeur militaire (cf. « Les monuments de Lhassa », chap. II).



Représentation traditionnelle de la démone couchée sur le dos. © Katia Buffetrille.

Lors de la seconde diffusion du bouddhisme (cf. chap. VI), **l'accent fut mis sur l'importance du patronage des activités bouddhiques.** Les femmes s'engagèrent dans cette voie, mais ce n'est pas ce point particulier que les récits des voyageurs occidentaux ont relevé. Il est évident que la femme tibétaine a surpris explorateurs et voyageurs. Ceux qui avaient voyagé dans d'autres pays d'Asie où le statut de la femme était déplorable étaient certainement étonnés, voire choqués, de l'indépendance dont elle faisait preuve et de l'autonomie économique dont elle pouvait jouir au Tibet, sans oublier son amour des bijoux, ses coiffures et ses parures qui ne pouvaient qu'éblouir. Mais les voyageurs occidentaux, pleins de préjugés et ne comprenant pas ce qu'ils voyaient, relevèrent essentiellement ce qui les choquait au point que rumeurs et allégations ont fait leur chemin jusqu'en Occident et perduré au cours des siècles. Nombreuses ont été les mentions sur l'existence du matriarcat, de deux royaumes de femmes, de coutumes « barbares » que décrit à foison Marco Polo – qui ne fit que voyager aux confins tibétains –, telle celle

qui aurait consisté à offrir aux voyageurs de passage les jeunes filles du village qui en auraient retiré un grand prestige car, insiste notre grand pérégrin, « nul homme de cette contrée ne prendrait pour femme une fille pucelle : ils disent qu'elles ne valent rien si on ne s'en est pas servi et si elles ne sont pas accoutumées à coucher avec les hommes ». À ces mœurs légères attribuées à la femme tibétaine, la plupart de ces auteurs ajoutaient le manque de propreté combiné à cette « pratique monstrueuse », selon le père Huc, de se passer sur le visage « une espèce de vernis noir et gluant assez semblable à de la confiture de raisin » – en fait du beurre utilisé comme protection contre le soleil, et qui noircissait en l'absence de lavage régulier et du fait de l'exposition aux émanations du foyer. Le jésuite Johann Grueber l'avait noté avant lui, tout comme George Bogle.

Les conditions de vie des femmes tibétaines de cette époque étaient fonction de leur statut –nobles, paysannes ou nomades –, de la famille dont elles dépendaient une fois mariées, et de l'endroit où elles vivaient. **Leur rôle était essentiellement d'être mères et maîtresses de maison, mais elles assumaient également une part de travail souvent plus lourde que celle des hommes.** Le départ d'une fille de la maison pour se marier était donc fortement ressenti. Contrairement aux femmes d'autres pays asiatiques, la femme tibétaine ne vivait pas dans l'isolement et n'était pas enfermée. L'importance de son rôle dans la maison était incontestée. « Son mari dépendait d'elle, la respectait et ne faisait rien sans l'avoir consultée et être sûr de son accord », nous dit Desideri. Elle était habituée à côtoyer les hommes, et le rôle important (mais discret) qu'elle jouait souvent dans le petit commerce – le commerce à grande échelle étant réservé aux hommes – pouvait surprendre. **Certaines femmes ont eu un rôle politique important**, surtout dans les régions orientale et occidentale. Ce fut le cas de Tséwang Lhamo, reine de Dergé, au XVIII[e] siècle (cf. « Le Kham », chap. II). Desideri a d'ailleurs bénéficié de l'aide d'une de ces femmes

remarquables lors de son voyage de Gartok, dans l'extrême ouest du pays, vers Lhassa. À la tête des troupes de son défunt époux, celle-ci s'apprêtait à regagner la capitale et apporta toute l'aide possible au missionnaire italien.

Certes, **les femmes tibétaines avaient une position nettement supérieure à celle de femmes d'autres pays asiatiques, mais leur vie n'en était pas moins fort difficile et leur sort pas toujours enviable**. Le terme tibétain le plus courant pour les désigner, depuis au moins le XI[e] siècle, *kyémen*, « basse naissance », met bien l'accent sur le *karma* négatif de ces êtres condamnés à renaître dans un corps de femme. D'ailleurs, même dans un pays aussi religieux que le Tibet, **l'histoire a gardé peu de noms de femmes reconnues pour leurs réalisations spirituelles**. Il ne faut pas oublier que dans certaines formes de bouddhisme, une femme doit d'abord renaître dans le corps d'un homme avant d'espérer obtenir la libération définitive. Néanmoins, quelques rares femmes ont été considérées comme dignes d'avoir leur biographie couchée sur le papier (cf. « Le clergé », chap. IV).

Une tradition est cependant attestée au XVI[e] siècle dans laquelle les femmes sont plus nombreuses que les hommes : celle des *délo*, ou « revenants de l'au-delà ». Ces *délo* étaient en général des personnes ordinaires qui, lors d'une maladie, donnaient l'impression de mourir à ceux qui les entouraient. Mais quelques heures ou quelques jours après, elles reprenaient vie et racontaient alors le voyage qu'elles avaient effectué dans les enfers, leur rencontre avec Yama, le dieu de la Mort, ainsi que celle avec des personnes de connaissance qui les suppliaient de raconter à leur famille les châtiments qu'elles enduraient dans les enfers pour avoir mal agi dans leur vie, demandant à leurs parents de réciter des *mantra* et de faire des donations en leur nom afin d'améliorer leur sort.

LA SEXUALITÉ

La réputation de légèreté de la femme tibétaine vient en grande partie de l'interprétation fausse et empreinte de préjugés que les Occidentaux avaient de la polyandrie. Pour eux, une femme ayant plusieurs maris était le signe de mœurs corrompues. Il est vrai que dans le monde tibétain, filles et garçons connaissaient une grande liberté jusqu'à leur mariage, et qu'il n'était pas demandé aux jeunes filles d'être vierges au moment du mariage. Les jeunes gens se rencontraient lors des travaux dans les champs ou lors des fêtes et se fréquentaient ensuite. Dans les campements, de jeunes éleveurs pénétraient subrepticement dans la tente de leur bien-aimée afin d'aller la rejoindre, les autres membres de la famille faisant semblant de ne pas s'en apercevoir. En revanche, lors des pèlerinages, il était demandé une abstinence sexuelle totale, un fait dont Desideri avait eu connaissance, car il note que lors du pèlerinage de Tsari, dans le sud-est du Tibet, « une chasteté absolue doit être respectée, même entre mari et femme ».

Inceste

Enfreindre les prohibitions matrimoniales constituait un inceste, source d'une souillure qui ne frappait pas seulement le couple incestueux, mais s'étendait à toute la communauté. En effet, **l'inceste était considéré comme un acte anti-social, générateur de calamités et, de ce fait, le groupe tout entier était concerné.** L'inceste troublait l'ordre de la nature. Si un couple incestueux résidait dans un village, il était dit que la tempête allait survenir, la grêle tomber, les avalanches se déclencher, que les membres des familles des coupables étaient condamnés à mourir jeunes et toutes leurs entreprises vouées à l'échec. On comprend donc que les sanctions aient été sévères. Si elles pouvaient aller jusqu'à la peine de mort – comme dans la région de Dolpo, au Népal, où les coupables étaient cousus dans une peau de yak et jetés dans la rivière – ou à leur expulsion de la communauté et l'exil, le Tibet central offrait une solution qui

permettait la réintégration du couple dans la société grâce à un pèlerinage, dans un lieu situé à la frontière du Sikkim et du Tibet : Chöten Nyima. Ce pèlerinage ressemblait fort à une ordalie, en ce que les coupables devaient se baigner dans un lac si glacé que la plupart en mouraient. Ceux qui survivaient devaient obtenir des moines du monastère une attestation certifiant l'épreuve subie et donc la souillure lavée. Leur survie prouvait à la communauté qu'elle ne serait plus frappée par des sanctions surnaturelles et que les coupables pouvaient réintégrer la communauté, en vivant bien sûr séparés. Mais un enfant né d'une union incestueuse n'avait aucune place dans l'organisation sociale : il était souvent décrit comme affligé de tares physiques, parfois idiot, et ayant une vie brève.

Adultère

Une fois marié, le couple était supposé être fidèle. Les informations sur l'adultère aux XVII[e] et XVIII[e] siècles sont rares et partiales. Le voyageur George Bogle, tout comme Desideri, ne prennent en compte que l'adultère commis par une femme, qui n'a d'autre choix que de retourner, déshonorée, dans sa famille si son mari n'accepte pas de la voir revenir au foyer. Le père Desideri ajoute que l'adultère était sévèrement puni, « et que le mari peut en toute impunité tuer l'amant ». Des punitions sont notées à date plus récente. Existaient-elles aux XVII[e] et XVIII[e] siècles ? On peut supposer que oui. Le mari pouvait couper le bout du nez de sa femme, exiger une amende. Mais les femmes ne restaient pas passives devant les infidélités de leur mari, n'hésitant pas, nous dit-on, à rosser la maîtresse de leur époux.

Si les enfants nés d'un adultère restaient dans la famille, ils n'avaient pas droit à l'héritage.

Divorce

Le divorce existait, selon certains auteurs, et avait souvent lieu par consentement mutuel. Tout en gardant à l'esprit qu'il est

impossible de faire des généralisations du fait des variations locales, on lit souvent que si la femme était dans son droit, elle pouvait récupérer sa dot et des mesures de grains proportionnelles au temps que le couple avait passé ensemble. Généralement, **le mari avait la garde des fils et la femme celle des filles.** Les pauvres divorçaient simplement en se séparant, mais un juge pouvait intervenir en cas de dispute sur les biens. Une femme divorcée ou veuve pouvait se remarier et cherchait d'ordinaire un autre compagnon, car la vie d'une femme seule, avec des enfants à charge, était des plus difficile, entre autres parce que les hommes exécutaient des tâches qu'une femme ne pouvait assurer.

Homosexualité

Alors que l'homosexualité était sévèrement réprouvée dans la vie laïque, elle était très répandue parmi les religieux, particulièrement au sein de la classe des fonctionnaires ecclésiastiques fortement attirés par les jeunes garçons qui jouaient les rôles féminins au théâtre, ou les danseurs de la troupe du dalaï-lama (*gartrupa*). **Elle était aussi courante parmi les « moines-guerriers » (*dob-dob*). Cette institution qui n'existait que dans les grands monastères *géluk* avait pour but de canaliser les « marginaux » et de leur donner une place dans l'institution monastique.** En effet, dans un pays où on entrait au monastère à un âge tendre, les autorités religieuses avaient compris qu'il fallait trouver un cadre pour contenir ceux qui n'étaient pas aptes à poursuivre une carrière dans la voie monastique traditionnelle et qui ne pouvaient que difficilement en sortir, notamment en raison des conditions économiques et sociales. **En dépit du fait que ces moines vivaient dans les monastères, avaient prononcé les vœux, portaient les vêtements monastiques et se considéraient comme des moines, leur comportement faisait d'eux des « anti-moines ».** Peu enclins à la vie spirituelle, ils effectuaient la plupart du travail manuel, occupaient des charges

disciplinaires et servaient de gardes du corps aux dignitaires lors de leurs voyages. Par ailleurs, ils étaient friands de compétitions sportives, la plus célèbre étant celle qui opposait les *dob-dob* de Séra à ceux de Drépung. Mais l'une des activités qu'ils prisaient par-dessus tout était les rixes ayant souvent pour motif l'enlèvement de jeunes hommes aux fins de pratiques homosexuelles. Ces moines se défendaient de commettre un acte coupable, estimant qu'ils ne transgressaient pas l'interdit qui consistait à prendre du plaisir par les « trois portes » (anus, bouche et vagin, dans le cas de relations hétérosexuelles) dans la mesure où ils perpétraient l'acte sexuel sans pénétration.



Un dob-dob
(dessin de Lobsang Tenzin).

L'ENFANT

La littérature tibétaine ou les récits de voyageurs n'offrent guère de descriptions de la vie que menaient les enfants aux XVIIe et XVIIIe siècles. Mais la société tibétaine, confinée dans son mode de vie traditionnel, a peu évolué au cours des siècles, permettant d'extrapoler à partir de sources plus récentes.

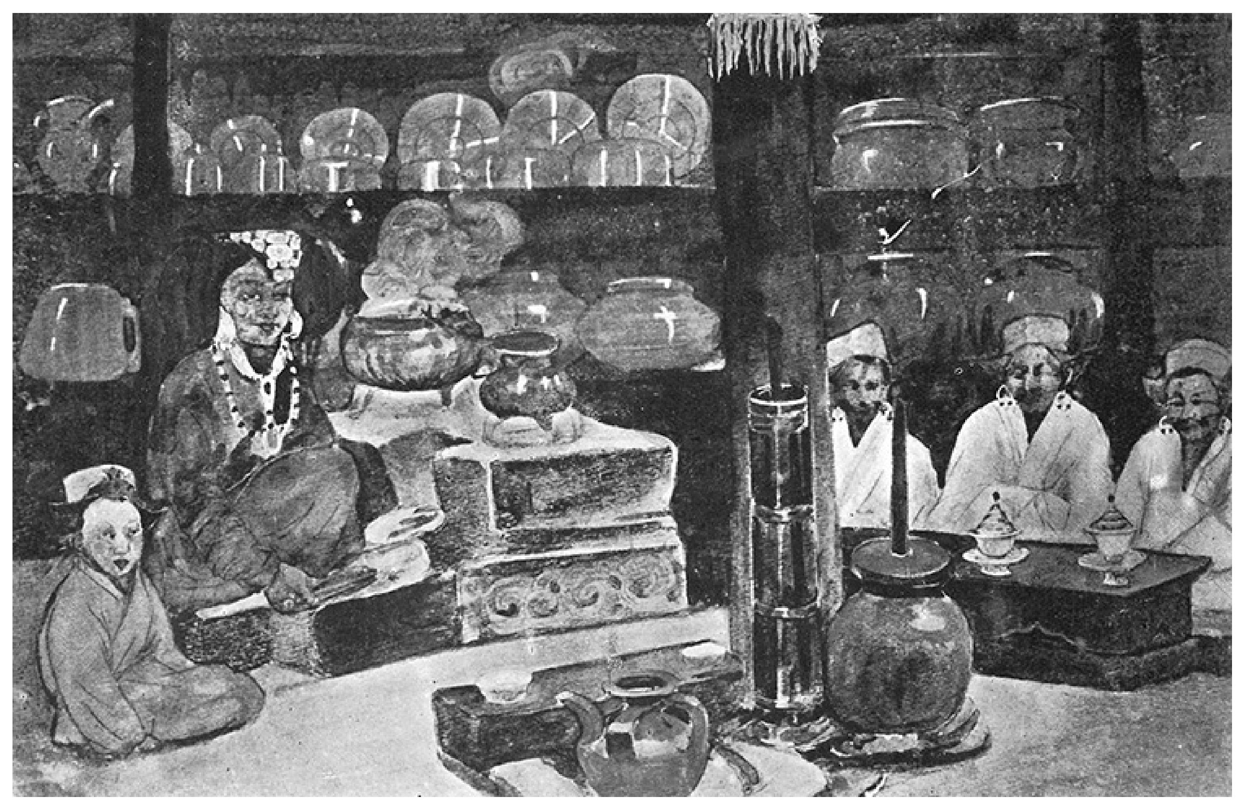
Au Tibet, l'enfant – garçon ou fille – était bien accueilli, même si la venue d'un garçon était davantage souhaitée. L'allaitement durait longtemps, parfois plusieurs années. Si les enfants de la noblesse pouvaient espérer une enfance emplie de jeux et de loisirs, ainsi qu'une éducation livresque, il n'en était évidemment pas de même pour la grande majorité de la population, filles et fils de paysans et de pasteurs nomades qui n'avaient aucun accès à l'éducation. Très jeunes, il leur fallait participer aux travaux domestiques : aller chercher l'eau, ramasser les bouses, garder les animaux et s'occuper des frères et sœurs plus jeunes. Le fils de la famille envoyé au monastère se voyait exempté des corvées de la vie quotidienne en même temps qu'il découvrait ses devoirs de novice. S'il avait des dispositions particulières, il pouvait espérer bénéficier d'une éducation poussée, car seule la vie monastique offrait une possibilité d'ascension sociale.

LA MAISON

Les travaux sur l'architecture traditionnelle laïque sont encore rares, la plupart des études ayant porté sur l'architecture religieuse ou bien celle de bâtiments exceptionnels tel le Potala.

Le Tibet connaissait une grande variété d'habitats qui répondaient aux conditions du relief et du climat, mais aussi au statut social des habitants. **L'architecture exprimait les valeurs culturelles et religieuses qui organisaient l'espace**, avec un schéma carré et orienté pour la terre combiné à une division

tripartite verticale de l’espace : en haut, l’étage des dieux blancs (*lha),* au centre, celui des divinités rouges (*tsen*) et jaunes (*nyen*) ainsi que des hommes, et en bas, l’étage des divinités aquatiques (*lu*) bleues, couleurs inspirées peut-être de celles du paysage. L’habitation était idéalement carrée ou rectangulaire, tout comme l’était la tente noire des pasteurs nomades. **Les spécialistes s’accordent pour penser que l’architecture a peu évolué au cours du temps.**



Intérieur tibétain par Léa Lafugie.

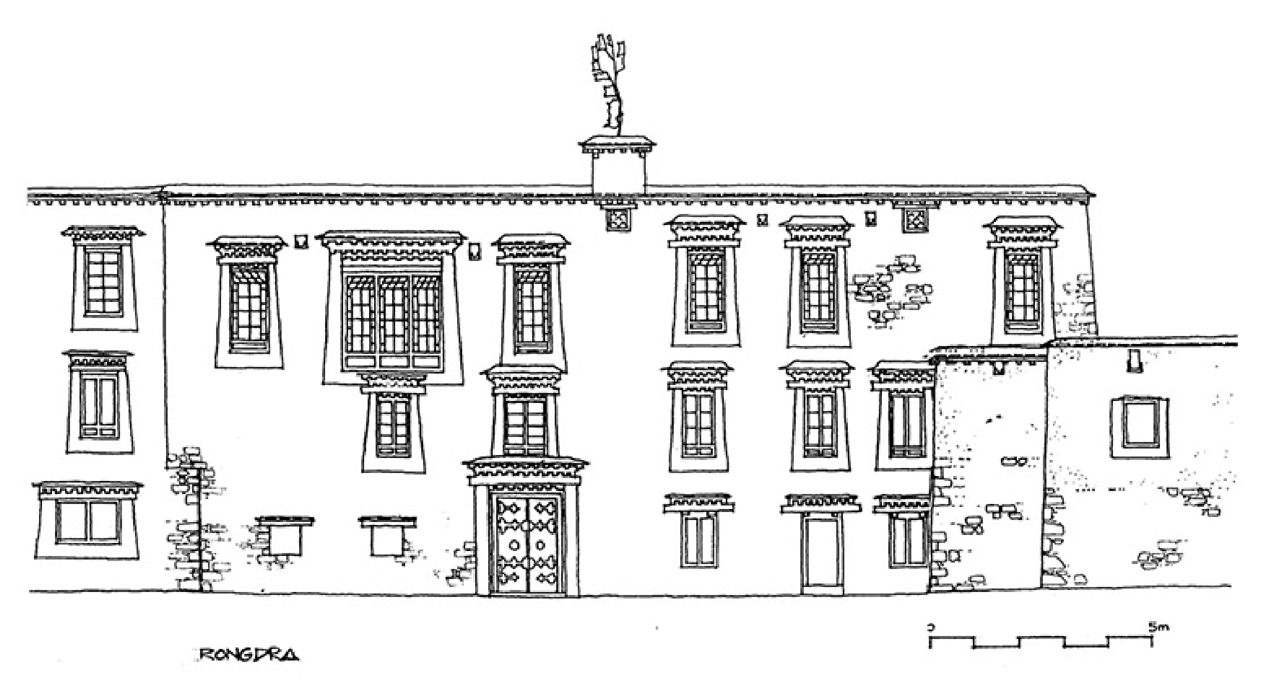
Du fait de l’extrême diversité des habitations en fonction des régions, nous ne donnerons que des généralités.

Une maison était construite avec l’appui du groupe d’entraide du propriétaire. Seuls quelques artisans intervenaient parfois : un charpentier pour la réalisation des structures en bois, et un maçon dans le cas de constructions en pierres. Avant d’entreprendre les travaux, des rituels plus ou moins complexes étaient exécutés pour apaiser les « propriétaires du sol ».

Les maisons étaient en général orientées à l'est ou au sud. Dans les régions froides et arides du Tibet central et occidental, le soubassement des maisons était souvent en pierres et les murs, fréquemment recouverts de chaux, étaient faits de briques crues. Le sol était en terre battue. Le bois était peu utilisé au Tibet central, car rare. Dans des aires plus humides comme le Tibet méridional ou certaines parties du Tibet oriental, les maisons étaient pourvues d'un toit en pente, souvent fait de bardeaux, et le bois était l'un des matériaux très utilisés. Une caractéristique commune à tout le Tibet était la bordure noire trapézoïdale autour des fenêtres qui leur imposait cette forme très spéciale. En dépit du froid, il n'y avait pas de vitres, un papier huilé protégeant seul les habitants des températures glaciales. La taille des fenêtres variait en fonction du niveau socio-économique avec, au XVIIe siècle, l'apparition de grandes baies. Les portes d'entrée étaient en général très basses afin d'assurer une protection contre les *rolang*, sorte de zombies malveillants, animés par un démon. De fait, lorsque le flux de conscience (*namshé*) a quitté le corps après la mort, il existe, pour les Tibétains, le risque qu'un démon entre dans le corps et le réanime. Ces *rolang* ne pouvant ni parler ni se plier, des portes basses les empêchaient, pensait-on, de pénétrer dans les maisons.

Si les maisons avaient deux étages, les animaux se trouvaient au rez-de-chaussée, les hommes au milieu et les dieux en haut. Le rez-de-chaussée était relié au premier étage par un tronc d'arbre dans lequel des encoches étaient creusées. Le foyer, alimenté avec de la bouse de yak ou des crottes de chèvres, occupait la place centrale de la pièce qui servait de cuisine et de pièce commune, et dans laquelle on dormait également. Le dieu du foyer (*thab lha*) participait au bien-être de la maisonnée s'il était traité avec respect. À cette fin, la viande était bouillie plutôt que grillée afin d'éviter la pollution du dieu avec l'huile. La réserve était généralement attenante à la cuisine. La partie haute

avait un rôle essentiel, puisqu'elle correspondait à la partie la plus noble de la maison : là se trouvait la chapelle. Elle comportait souvent un toit-terrasse dont une partie, protégée par un appentis, permettait aux membres de la famille d'effectuer divers travaux, profitant de l'ensoleillement, et y dormant parfois l'été. C'était sur le toit également que se trouvait le foyer où l'on brûlait quotidiennement du genévrier au dieu du terroir (cf. « Croyances et rites indigènes », chap. VI). Chevaux du vent (*lungta*) et bannière (*darchog*) étaient fixés au toit et contribuaient à la puissance de la maisonnée, à sa vitalité et sa bonne fortune.

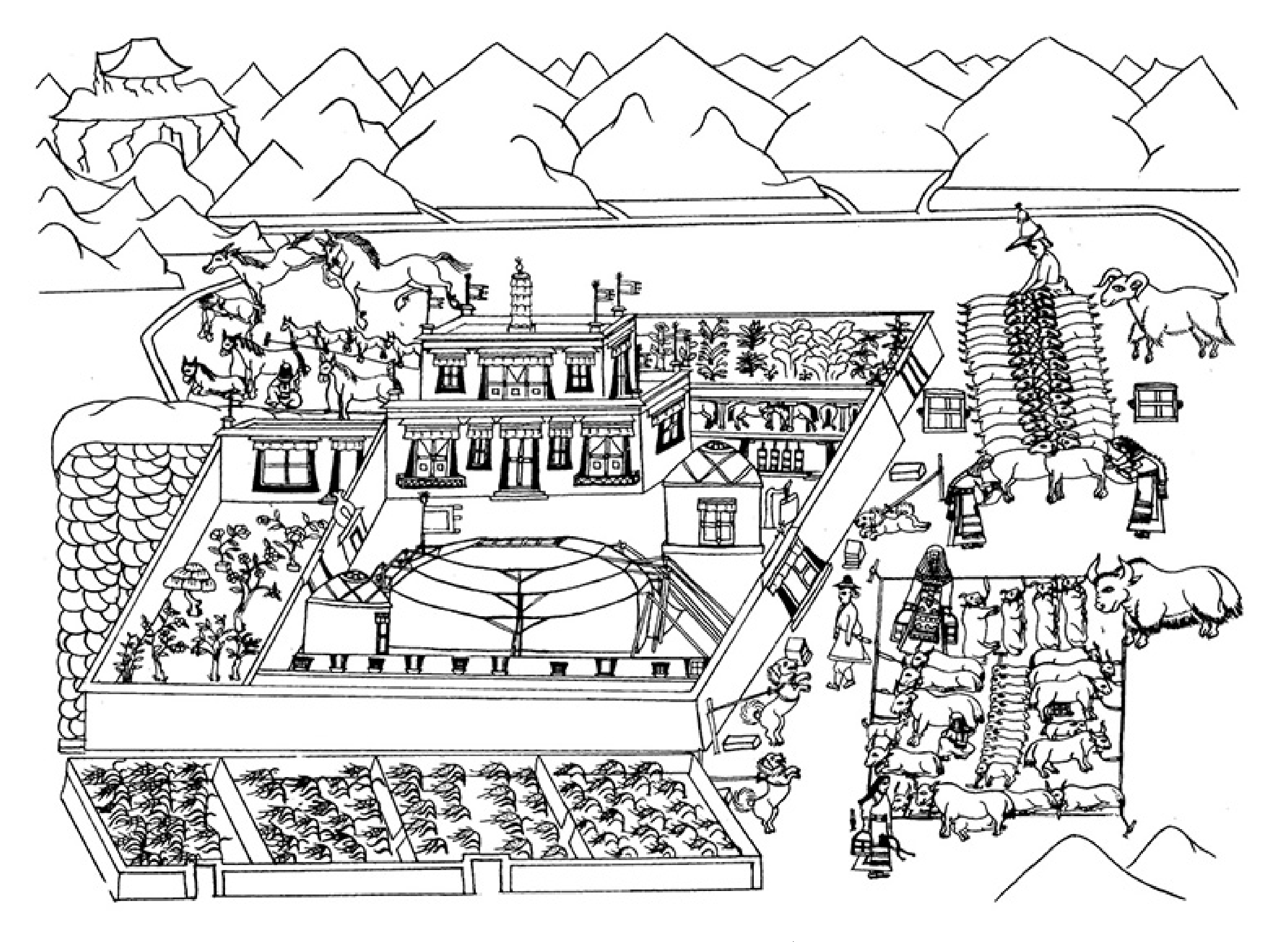


Maison Rongdra, façade sur rue. © John Harrison, pour Tibet Heritage Fund.

À Lhassa, dans les maisons des familles aisées, le sol était dallé avec un concassage de petits cailloux mêlés à de la glaise. Le jésuite Desideri décrit ainsi les maisons de Lhassa :

> À Lhassa, les maisons sont généralement vastes et spacieuses, construites en pierres et hautes de trois étages. Beaucoup de familles habitent le rez-de-chaussée et le premier étage, tandis que les propriétaires vivent dans la partie supérieure. Les pièces sont bien conçues, beaucoup sont grandes et ont des halls spacieux avec des balcons. Dans la plupart de ces maisons, les sols des pièces principales sont très beaux, faits de minuscules pierres de couleurs diverses, bien arrangées et cimentées avec de la résine de pin et autres ingrédients ; ils sont battus durant de nombreux

jours jusqu'à devenir une masse aussi homogène que du porphyre, lisse et brillant, de sorte que lorsqu'ils sont lavés, ils deviennent comme des miroirs. (Ippolito Desideri, *An Account of Tibet, op. cit.,* p. 133.)



Habitat d'une famille aisée
(dessin de Lobsang Tenzin).

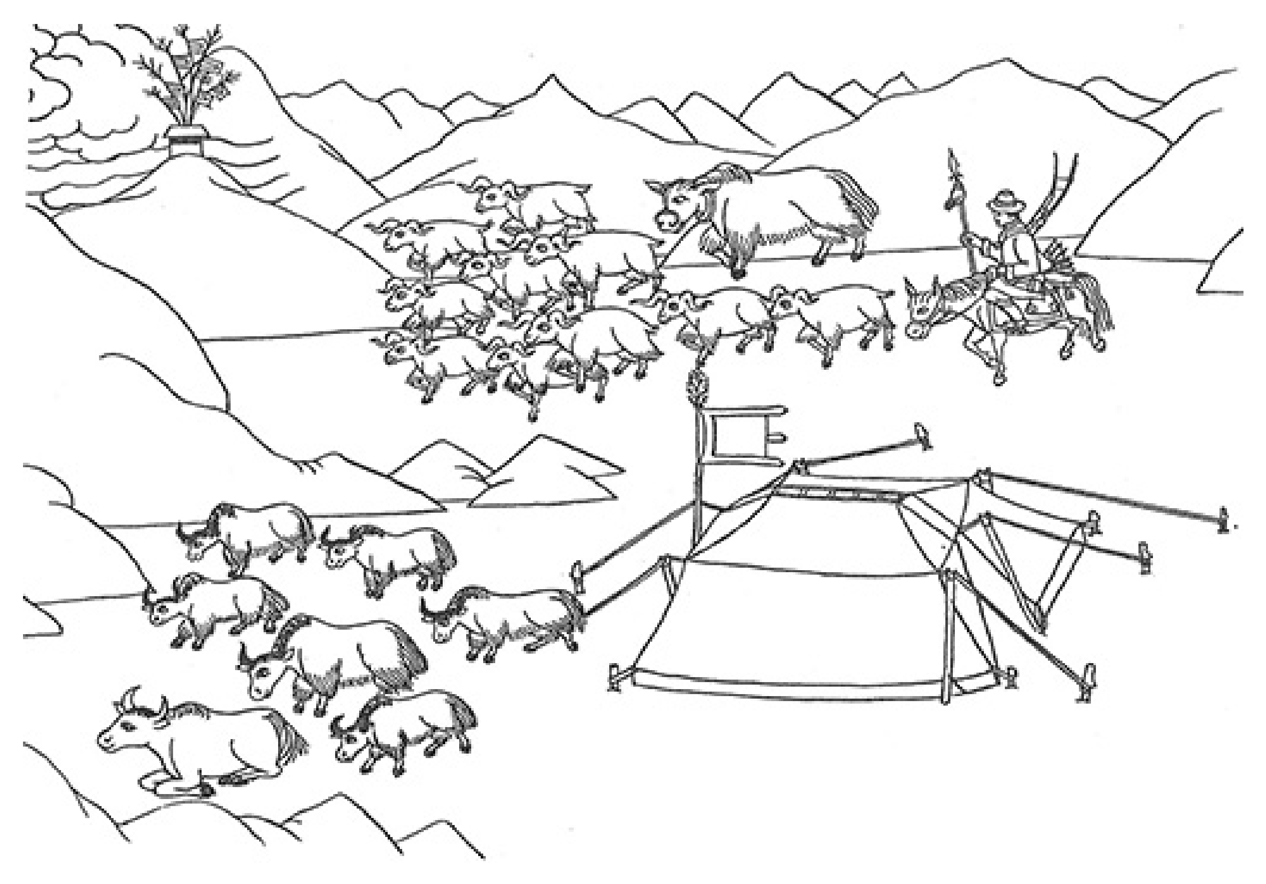
La place de chaque individu dépendait de son statut et était fixée par rapport au foyer, un côté étant réservé aux femmes, généralement à gauche en entrant, et l'autre aux hommes.

LA TENTE

Les pasteurs nomades vivaient dans de grandes tentes noires en poils de yak que le père Huc décrivait très justement comme « une araignée monstrueuse qui se tiendrait immobile sur ses

hautes et maigres jambes, mais de manière à ce que son gros abdomen fût au niveau du sol ». En effet, **elles ne comportaient pas de piliers intérieurs, mais étaient fixées par des tendeurs placés à l'extérieur, accrochés au sol par des piquets auxquels étaient attachés les drapeaux de prières**. Les poils de yak arrachés en été étaient généralement filés par les hommes pour fabriquer le tissu des tentes. Celles-ci ouvraient d'ordinaire à l'est ou au sud. À l'égal des maisons, l'espace des femmes se trouvait à gauche en entrant, celui des hommes à droite. Le foyer était placé au centre, l'autel au fond (équivalent à la position haute). Les nomades empilaient à l'intérieur, le long de la paroi droite, les coffres contenant les possessions de la famille ainsi que les sacs de grains, et à gauche, les instruments de cuisine et les réserves alimentaires.

À l'extérieur se trouvaient le foyer pour les fumigations ainsi que le chien et sa niche. Un muret constitué de pierres ou de mottes de terre entourait généralement la tente afin de protéger ses habitants de la violence du vent.



Un nomade, sa tente et son troupeau (dessin de Lobsang Tenzin).

LE CHIEN

Toute maison tibétaine, toute tente, ne se conçoit pas sans la présence d'un ou parfois de plusieurs chiens. Il en était de plusieurs races, mais le mastiff a particulièrement marqué tous les voyageurs. Généralement de très grande taille, sa présence empêchait tout étranger de s'aventurer à l'intérieur sans être accompagné par un membre de la famille. Comparé à un lion, décoré généralement d'un collier en laine rouge qui accentuait son côté féroce, **il était le gardien des hommes et du bétail, le compagnon de chasse, et aussi le symbole du statut de son propriétaire.** Desideri avait été impressionné par ces chiens :

> De nombreux chiens thibétains sont inhabituels et extraordinaires. Ils sont noirs avec des poils plutôt brillants, très grands et robustes, et leur aboiement est des

plus alarmant. Il y en a toujours un ou deux enchaînés à l'entrée de chaque maison, et un étranger courrait de grands risques si aucun domestique ne venait à son aide. Les marchands qui voyagent avec beaucoup d'animaux chargés considèrent que deux de ces chiens suffisent pour garder tout leur équipage. Ces bêtes sont toujours bien nourries, surtout avec de la viande afin de les rendre fortes, et avec beaucoup de lait pour augmenter la raucité de leurs aboiements. Ils portent de larges colliers de fourrure rouge à poils raides, de sorte qu'ils semblent avoir une flamme autour du cou, ce qui, ajouté à leur férocité naturelle, augmente la peur qu'ils inspirent. (Ippolito Desideri, *An Account of Tibet*, *op. cit.*, p. 126.)



Un mastiff.
© Katia Buffetrille.

Un autre chien, plus petit et doté de très longs poils, le lhassa apso, très connu de nos jours, n'apparaît dans aucune des sources utilisées en ce qui concerne cette époque.

Les Tibétains ont toujours respecté les chiens pour leur loyauté et leur fidélité. Pourtant, selon les pères Orazio della Penna et Huc ils étaient charognards, mangeant les cadavres qui leur étaient donnés en pâture. Les Tibétains les dotaient souvent d'un nom en fonction de leur apparence (Sengé, « Lion »), auquel une sorte de diminutif était parfois rajouté, tel Domdruk, « Jeune ours », ou bien en fonction d'une caractéristique comme « Tache blanche ».

Il était habituel de voir de très nombreux chiens à l'entrée des monastères, considérés (aujourd'hui encore) comme des réincarnations de moines qui avaient grandement péché.

L'HÉRITAGE

L'héritage se faisait en lignée patrilinéaire. Les filles héritaient des biens meubles qu'elles recevaient en dot (bijoux) et de ce qu'elles avaient apporté lors de leur mariage. Il arrivait aussi qu'elles reçoivent une petite parcelle de terre. **Seul le fils aîné héritait**, les cadets entrant en religion, se lançant dans le commerce ou dépendant du frère aîné.

Le groupe étant lié à l'habitat, si un frère se mariait à l'extérieur, il perdait tous ses droits – aussi bien sur l'épouse (dans un mariage polyandre) que sur les biens.

L'ALIMENTATION

L'alimentation n'était guère variée. **Les Tibétains n'étaient nullement végétariens,** mais les plats de viande étaient en règle générale réservés aux jours de fête. La viande (essentiellement yak et mouton) était ordinairement bouillie. Les Tibétains évitaient néanmoins de consommer de petits animaux, préférant la viande des grosses bêtes qui permettait de nourrir un nombre supérieur de personnes pendant un temps plus long, ce qui limitait le nombre d'animaux tués et les démérites que cela entraînait. Néanmoins, la question du végétarisme fut débattue au cours des siècles au sein de l'élite monastique, et certains grands lamas et ascètes l'adoptèrent et parfois le promurent. Mais les références sur le sujet sont moindres du XVIe au XVIIIe siècle, laissant penser que c'était alors une pratique peu répandue même parmi les hauts dignitaires religieux.

Il est vrai que les Tibétains n'ont jamais été friands de légumes, ce qui s'explique aisément par la difficulté à les faire pousser et, de ce fait, par leur manque d'habitude de cette alimentation. La légende veut que lorsque l'on offrait un plat de légumes à un pasteur nomade, il s'exclamait : « Vous dites que nous ne

sommes pas très intelligents, mais nous savons faire la différence entre la nourriture des yaks et celle des hommes. » Ils marquaient cependant une prédilection pour de gros radis à la saveur piquante (*labu*). Beurre de *dri* – la femelle du yak –, yaourt (*sho*) et fromage (*chura*) étaient très appréciés, surtout chez les nomades. Le fromage, qui se présentait sous la forme de carrés très durs, était considéré comme une friandise.

Ils avaient aussi généralement une prévention contre le poisson, d'une part parce que les poissons étant de petits animaux, il fallait en tuer beaucoup pour s'alimenter, mais aussi parce qu'ils étaient supposés se nourrir de la chair des cadavres abandonnés dans les rivières et les lacs. **Il existait toutefois quelques communautés (rares, il est vrai) qui vivaient de la pêche du fait du manque de terres.** Le Ve Dalaï-Lama imposa d'ailleurs une restriction à cette activité.

Mais **c'était la *tsampa*, la farine d'orge grillée, qui constituait la nourriture de base**. Une fois grillée, l'*orge* était moulue et conservée dans des sacs ou des pots. La *tsampa* était versée dans un bol et on y ajoutait du beurre et du thé, parfois du fromage ou du sucre ; les Tibétains en faisaient des boules qu'ils dégustaient. Ce plat qui peut nous paraître sans goût et monotone constituait un repas hautement nutritif qui, de plus, avait l'avantage de ne demander aucune préparation et un minimum d'ingrédients : de l'eau chaude. Ils alternaient la *tsampa* avec la *tukpa*, sorte de soupe à laquelle ils ajoutaient de petits morceaux de viande, quelques légumes et des morceaux de pâte à base de farine (blé, orge...).



Pot pour la tsampa.

Thé tibétain

La préparation particulière du thé tibétain ne laissa pas d'étonner les divers voyageurs : le thé est d'abord pilé dans un mortier puis bouilli dans de l'eau et transvasé dans une baratte en bois longue d'un mètre environ. On y ajoute alors beurre et sel. Pour obtenir un mélange onctueux, la maîtresse de maison fait monter et descendre une tige en bois terminée par un disque et s'encastrant parfaitement dans le cylindre de la baratte jusqu'à ce que tous les ingrédients soient parfaitement mélangés. On obtient alors une boisson très énergétique, plus proche d'une soupe que du thé tel que nous l'imaginons, boisson dont les Tibétains ont toujours fait une grande consommation, allant jusqu'à en boire une quarantaine de tasses par jour.



Nomade préparant le thé.

Contrairement aux nombreux récits de voyageurs, les Tibétains n'ont pas un amour particulier pour le beurre rance. Obtenu par la transformation du lait de la *dri* (femelle du yak), le beurre était généralement conservé dans des panses de mouton qui lui donnaient cette saveur rance. Par ailleurs, la nécessité de le conserver longtemps, lors de grands voyages par exemple, conduisait effectivement à utiliser le beurre, même rance.



Théière tibétaine.

ALCOOL

Le *chang*, qualifié de bière tibétaine, est une boisson fermentée hautement appréciée. Fabriqué à partir d'orge, de millet, de blé ou de riz, sa teneur en alcool ne dépasse pas les 5°. Il peut être consommé simplement en versant de l'eau bouillante sur des grains d'orge ou autres céréales placés dans un récipient de bambou. Une version plus élaborée consiste, selon Desideri, à verser les grains dans un large chaudron recouvert d'eau et à laisser bouillir jusqu'à évaporation. Puis, les grains sont étalés sur un tissu et mélangés à une sorte de levure, enfin versés dans des jarres de terre bien fermées pour permettre la fermentation. Après une à deux semaines, on ajoute de l'eau et la boisson est prête à être dégustée. **Boisson du quotidien, elle était aussi très présente lors de certains rituels, également lors des fêtes durant lesquelles elle jouait un rôle social très important.** Elle était aussi utilisée à des fins médicales. Tout Tibétain, avant de boire,

projette, à l'aide de l'auriculaire, quelques gouttes en l'air en offrande aux divinités.

Si les moines faisaient vœu d'abstinence, les religieux mariés et les yogis ne s'en privaient pas. Longchenpa (1308-1364), un grand maître de l'école *nyingma*, en parle en ces termes :

Quand, la buvant, on la savoure, elle est bonne ;
Quand on l'a ingérée, corps et esprit sont bienheureux.
Quant à la perception, agréable détente ! C'est comme comprendre la réalité.
Parfaites sont les qualités de la bière savoureuse et sucrée.

Après qu'on l'a bue, l'esprit en repos,
Que dans la condition irréfléchie, spacieux, l'on s'endorme,
Tel celui qui a maîtrisé la contemplation, le recueillement de la claire lumière !
Parfaites sont les qualités de la bière savoureuse et sucrée.

TABAC

Les recherches menées à ce jour montrent que **le tabac serait probablement apparu au Tibet après le XVe siècle en provenance de Chine, mais aussi d'Inde.** Selon Desideri, tous, hommes et femmes, fumaient à l'exception des moines. Une affirmation contredite par la biographie d'un religieux du XVIIe siècle dans laquelle on apprend que lorsqu'il arriva au monastère de Séra, les moines fumaient. Les règles monastiques précisent d'ailleurs dans certains cas les punitions qui devaient être appliquées à ceux qui enfreignaient cette règle. **L'apparition de textes hostiles au tabac dès le XVIe siècle** montre bien que cette addiction était déjà un problème. L'un d'eux est même attribué à Padmasambhava. Le Ve Dalaï-Lama lui-même conseillait d'interdire le tabac, à la source de nombreuses maladies, et il était interdit de fumer dans les bâtiments officiels pour éviter les incendies.

Les Tibétains fumaient la pipe et utilisaient, généralement, des pipes chinoises. Mais ils aimaient aussi priser et chiquer, et il semble qu'il y ait eu une certaine tolérance pour le tabac à priser, même dans les monastères.

Le tabac était conservé dans des tabatières en corne, en os ou en bois, parfois ornées d'argent ciselé, de turquoises et de

coraux.

LA SANTÉ ET LES SOINS

> La médecine est la seule profession dont les membres soient qualifiés. Ils sont nombreux et excellents. Ils n'ont pas l'habitude de demander au malade comment il se porte ou ce dont il souffre : ils prennent d'abord un pouls, puis l'autre, puis les deux à la fois, avant de poser le diagnostic. Ils ne possèdent pas beaucoup de médicaments mais ils ont de bonnes plantes médicinales indigènes, ou importées de Chine, du pays Lhoba [...], d'Inde. Administrées généralement sous forme de pilules ou de poudres, elles conduisent souvent à la guérison. Les maîtres sont bien rémunérés et précisent en général le montant de leurs honoraires avant d'entreprendre le traitement. (Ippolito Desideri, *An Account of Tibet*, p. 186).

C'est en ces termes que Desideri décrit la médecine tibétaine savante. **Les médecins**, dont le nombre était malheureusement très faible en dehors des grands monastères ou de villes comme Lhassa, Shigatsé ou Gyantsé, **étaient pratiquement tous des religieux.** Beaucoup de Tibétains ne connaissaient donc que la médecine tibétaine populaire.

Selon la tradition tibétaine, la médecine s'est développée au Pays des neiges à partir du VIIe siècle en empruntant aux traditions indienne et chinoise. De l'Inde, elle a pris ses bases théoriques et certaines pratiques, assimilant entièrement la médecine ayurvédique. De la Chine, elle a intégré l'examen du pouls et la moxibustion, un acte thérapeutique consistant à laisser brûler sur certains points du corps le moxa, petit cône fait de feuilles de gerbéra séchées. Elle y a ajouté une tradition médicale proprement tibétaine et très liée au bouddhisme. Un texte en particulier a fait autorité : le « Quadruble Traité » ou *Gyüzhi* (cf. « Sciences connexes », chap. VII).

Jusqu'au XVIIe siècle, la médecine, l'une des cinq sciences majeures, était enseignée dans les monastères, ou passait de maître à disciple. À la fin du XVIIe siècle, Sangyé Gyatso fonda le premier établissement important d'enseignement de la médecine sur la colline de Fer (Chakpori), à Lhassa.

La médecine tibétaine distingue les causes premières lointaines (désir, agressivité et obscurité mentale) et les causes premières proches des maladies (les trois humeurs). En effet, le corps est constitué d'un certain nombre de tissus : sang, chair, os, etc., et de trois humeurs : vent, bile et phlegme. Un déséquilibre entre ces dernières ou leur altération est à l'origine de maladies.

Le maintien d'une bonne santé passait par différentes pratiques : l'accomplissement de rituels religieux, le port d'amulettes ou de talismans, le recours à l'astrologie et à la divination, enfin la science médicale.

Au début d'une maladie, le patient ou sa famille faisaient appel à un astrologue ou un religieux, souvent un tantriste, dont le rôle était de donner des indications sur les causes de la maladie et la marche à suivre : quelles prières dire, quels ouvrages faire lire au monastère, quels rituels pratiquer, quelles offrandes faire, quels remèdes prendre, etc., en fonction de la divinité ou du mauvais esprit à la source du problème. La divination jouait un rôle important.

Des actes médicaux tels que la moxibustion et la cautérisation étaient pratiques courantes, mais généralement associés à d'autres traitements. Il pouvait être conseillé d'ingérer des formules magiques écrites sur des feuilles de papier, de porter des cordons bénis par des religieux, d'effectuer un pèlerinage, de faire exécuter un exorcisme.

Les Tibétains étaient tout à fait conscients des bienfaits des sources chaudes, nombreuses au Tibet, et s'y rendaient volontiers. Le Ve Dalaï-Lama en connaissait les vertus et leur fréquentation supprima ses douleurs du genou. Par ailleurs, les sources de soufre étaient très appréciées par ceux qui étaient atteints de rhumatismes.

La variole

Cette maladie pouvait faire des ravages et revenait de manière régulière puisque Desideri parle d'épidémies tous les dix ou douze ans. Dans ce cas, les malades étaient généralement bannis,

et envoyés loin des habitations, dans les montagnes ou dans des lieux inhabités. Il arrivait aussi que les habitants désertent leur village, laissant les maisons aux malades, et ne revenant que lorsqu'ils estimaient leur retour sans danger. Le voyageur anglais Samuel Turner, en route pour Shigatsé, décrit des ruines de villages abandonnés à cause de cette maladie.

Elle sévissait dans toute l'Asie, et la peur que les Tibétains en avaient était telle qu'elle servait de prétexte pour refuser une invitation. Le VIe Panchen-Lama (1738-1780), avant d'accepter l'invitation de l'empereur Qianlong à venir le rencontrer dans la capitale de l'Empire manchou, avait refusé plusieurs fois, prenant la variole comme excuse. En effet, pour lutter contre cette maladie quand elle en était à ses débuts, on pratiquait en Chine, depuis des siècles, l'inoculation, mais pas de manière systématique : la variole n'avait donc pas été éradiquée. Les Tibétains connaissaient peu cette technique, mais la question se posa avant le départ du hiérarque. Seuls ceux qui n'avaient pas été immunisés par un contact avec la maladie subirent cette variolisation. Le Panchen-Lama, quant à lui, persuadé d'avoir contracté la maladie dans son enfance, pensait être immunisé et refusa cette protection. Il contracta la maladie et en mourut au quatrième jour. De son côté, le Ve Dalaï-Lama répondit positivement à l'invitation de l'empereur mandchou Shunzhi (cf. « Le Tibet du XVIIe siècle : l'école *géluk* et les Mongols », chap. I), mais précisa qu'il ne pourrait s'attarder en Chine, « un grand pays où sévit la variole ». Une stèle donnant des instructions en cas d'épidémie fut d'ailleurs érigée en 1794 devant le Jokhang sur ordre de l'empereur mandchou.

Il y avait aussi de nombreux cas de lèpre et le goitre était extrêmement fréquent du fait de l'absence d'iode dans le sel de lac consommé par les Tibétains. Cette dernière maladie a d'ailleurs disparu avec l'arrivée du sel indien iodé au XXe siècle. **Les maladies vénériennes étaient fréquentes**, mais là encore, Desideri nous apprend qu'il « existe un traitement qui les guérit

rapidement mais pas de manière définitive et [qu']il faut le répéter souvent ».

LES COSTUMES ET LES PARURES

Costumes et parures des laïcs

Les vêtements des Tibétains, tout comme leur coiffure, présentaient quelques différences d'une région à l'autre, mais d'une manière générale, **le costume des hommes, comme celui des femmes, consistait en une robe-manteau** (*chuba*) qui arrivait à la cheville pour les femmes et au genou pour les hommes. Elle pouvait être en tissu ou en laine bordée de fourrure, ce qui était habituellement le cas pour les populations sédentaires, parfois en satin ou brocart pour les nobles, ou en peau de mouton pour les nomades, qui portaient la fourrure à l'intérieur. Largement remonté et serré fortement à la taille avec une ceinture, ce vêtement formait au niveau de la poitrine une vaste poche dans laquelle était mis tout ce dont la personne pouvait avoir besoin : bol, sac pour la *tsampa* (cf. « L'alimentation », chap. x), parfois quelques aliments, et même les enfants en bas âge. Les manches, larges et très longues, touchaient pratiquement le sol. Généralement, les Tibétains dégageaient l'épaule et le bras droit, enlevant parfois entièrement, lorsqu'il faisait chaud, la partie supérieure qui n'était alors retenue que par la ceinture. Les femmes portaient en dessous une blouse de couleur vive, en coton ou en soie. De couleur sombre, cette robe-manteau était souvent égayée, dans certaines régions, pour les femmes mariées, par un tablier à rayures de différentes couleurs. Mais la couleur jaune n'était autorisée qu'aux religieux. Pour dormir, le Tibétain se contentait de défaire la ceinture de son vêtement dans lequel il s'enroulait.

Différents objets étaient accrochés à la ceinture : couteau ; petit sac en cuir avec une lame d'acier, parfois décoré de motifs

animaliers inspirés de l'art d'Asie centrale et contenant un silex et de l'amadou ; poinçon permettant de réparer les bottes ou les harnais des mules et chevaux ; étui avec des aiguilles ; parfois un calame dans son boîtier. Nombreux étaient ceux qui arboraient un sabre en travers de la ceinture.

Les bottes que portait tout Tibétain étaient en feutre ou en cuir. Souvent de couleurs vives, elles montaient haut sur la jambe et étaient fendues derrière, attachées sous le genou à l'aide d'une jarretière de coton.

Les Tibétains ont toujours apprécié les bijoux d'or et d'argent, et hommes et femmes, même les plus pauvres, portaient au moins un ornement. Les pierres les plus prisées au Tibet étaient les turquoises, le corail, l'ambre et les agates *zi*. Les Tibétains n'attribuent pas seulement une valeur esthétique ou monétaire aux pierres qu'ils portent. Ainsi, la turquoise, l'une de leurs pierres favorites que les femmes attachaient volontiers à leur chevelure dans le Kham, est importante pour deux raisons : elle est le symbole de l'âme mais aussi un gage d'amour, de la femme pour son mari ou de l'homme pour son épouse.

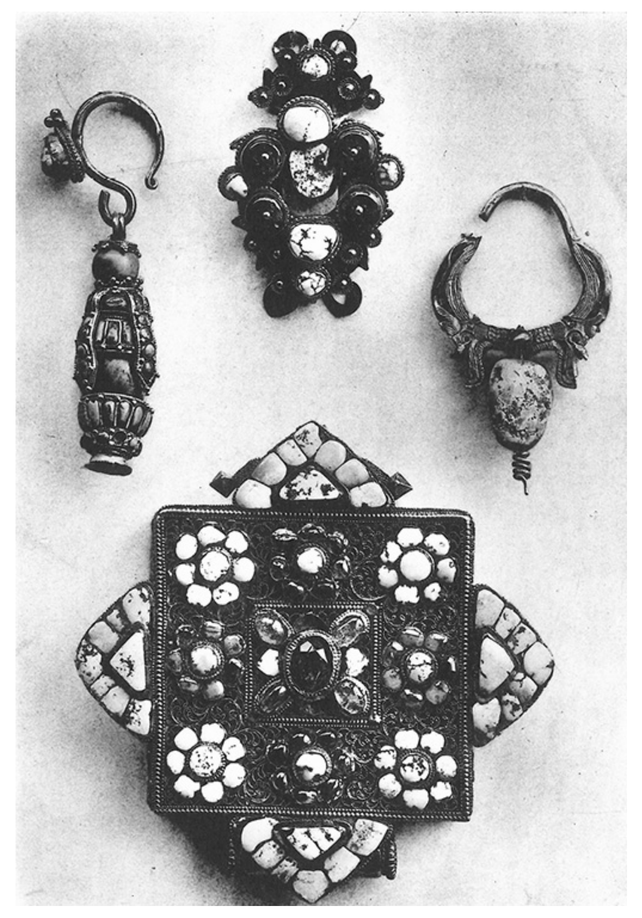
Ma pensée est avec toi, amie de ma vie.
Si tu n'as pas de pudeur et pas de honte,
La turquoise de la tête, elle, ne peut pas parler.

Samten G. Karmay, *The Arrow and the Spindle*, 1998, p. 318.

Quant à la pierre *zi*, une agate gravée à l'eau-forte selon une technique qui semble oubliée de nos jours, elle est dite protéger contre la malchance, la maladie ou même de mauvais esprits. De forme ronde ou cylindrique, et de couleur brune ou noire, ornées de cercles souvent plus clairs appelés « yeux » (*mig*), les pierres *zi* connaissaient des techniques de fabrication toujours discutées, tout comme leur provenance : pour certains, elles proviennent du Tibet et datent de la période préhistorique, alors que d'autres penchent pour une origine indienne récente. Les Tibétains, quant à eux, considèrent qu'elles ont une origine

surnaturelle et n'imaginent pas un seul instant que les dessins puissent être faits par la main de l'homme. Les pierres *zi* les plus précieuses et les plus rares sont celles avec neuf « yeux ». Elles sont habituellement portées attachées autour du cou.

Les bijoux des hommes, traditionnellement une longue boucle d'oreille accrochée à l'oreille gauche, témoignaient souvent de leur rang. Les Khampa ornaient leur chevelure d'une fausse natte de couleur noire ou rouge qu'ils attachaient au moyen d'un anneau en os et d'une barrette décorée de turquoises et de coraux.



Bijoux.

Hommes et femmes portaient les cheveux longs, et les manières de se coiffer variaient en fonction de la région et de leur statut. Les femmes divisaient leur chevelure, parfois en deux nattes attachées par des bouts de laine de couleur, d'autres fois

en de multiples nattes qu'elles ornaient de pierres, ambre ou turquoises. Desideri les affuble d'une « fine coiffe en bois très léger, vernie à l'intérieur et recouverte à l'extérieur de perles formant de jolis motifs avec, au sommet, un ornement en or incrusté de quelques pierres colorées ». Certaines nomades accrochaient à leurs cheveux de larges bandes de tissu qui descendaient jusqu'aux pieds, sur lesquelles étaient cousus des cabochons d'argent. Le père Huc décrit les femmes de l'Amdo coiffées de petits chapeaux pointus « qui étaient autrefois si à la mode en France, et qu'on nommait "*chapeaux à la trois pour cent*" ». Les chapeaux garnis de fourrure de renard étaient courants, surtout dans les régions nomades.

Les hommes portaient souvent des chapeaux qui marquaient l'origine régionale mais aussi sociale, et qui pouvaient indiquer également leur position dans le gouvernement.

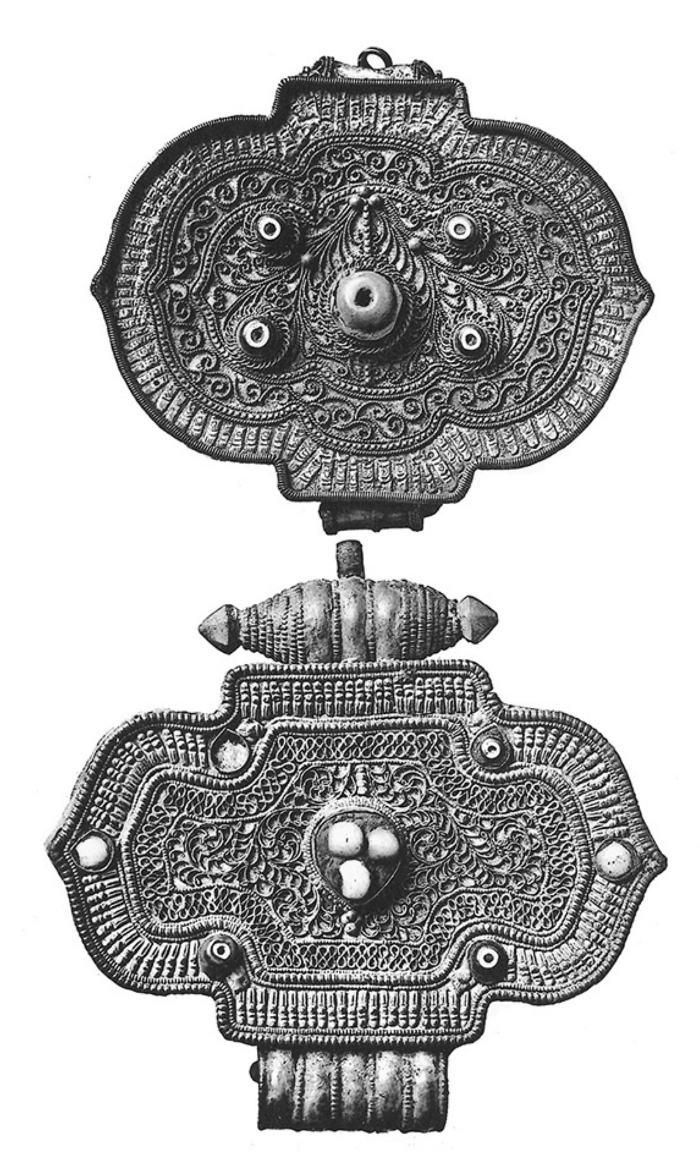
Costumes des moines et des nonnes

Les moines et les nonnes devaient se conformer aux règles du code monastique (*vinaya*) qui n'autorisent que deux couleurs : le bordeaux et le jaune. Le vêtement monastique se compose d'un gilet sans manches et d'une jupe longue faite de trois étoffes cousues de manière réglementaire. Par-dessus, les moines se drapent dans une étole mais laissent le bras droit découvert, signe de respect envers le Bouddha. Il n'est pas rare de voir, dans les vestibules des monastères, des peintures murales décrivant les vêtements des moines et la manière de les porter.

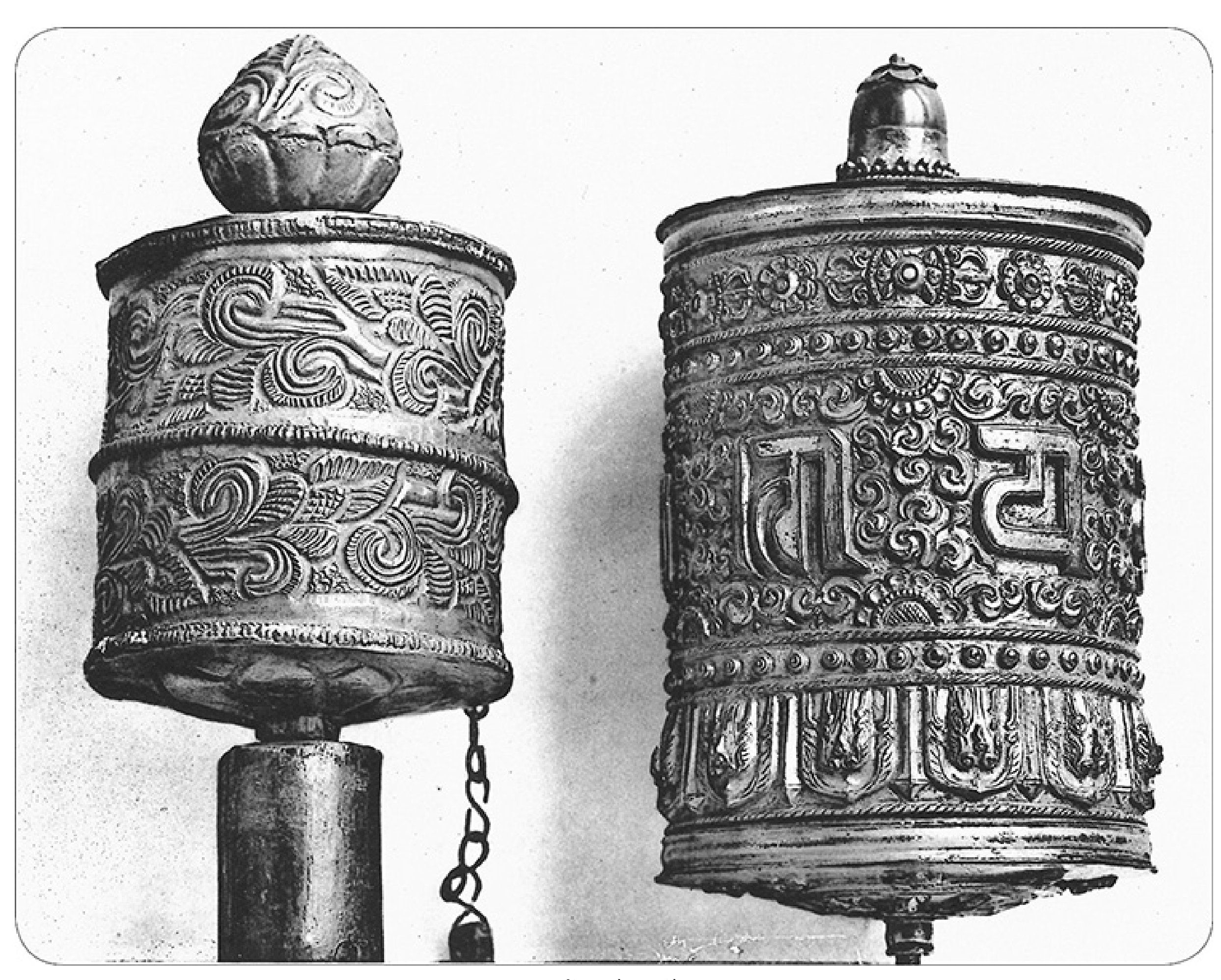
Objets religieux et amulettes

Les plus simples de ces objets étaient les cordons de bénédiction (*sungdü*), que les maîtres offraient aux dévots qui les rapportaient à leur famille, leurs amis. **Leur efficacité provenait du nœud qui liait celui qui le recevait à la puissance bénéfique du maître qui l'avait effectué et donné.** Par ailleurs,

tout Tibétain possédait un chapelet constitué de 108 grains qu'il égrenait tout en récitant des *mantra*, ou bien portait autour du cou ou enroulé autour du poignet. Il avait, accroché par un cordon en travers de la poitrine, un reliquaire (*ga'u*) à l'intérieur duquel étaient glissées des reliques d'un religieux, une statuette, ou diverses substances qu'un lama avait bénies. Ces dernières étaient supposées protéger contre les maladies et autres malheurs, apporter une longue vie et une bonne santé, mais pouvaient aussi avoir une action malfaisante et viser à blesser un ennemi. L'efficacité des amulettes réside dans le pouvoir des *mantra* et des incantations magiques. Chapelets et *ga'u* étaient aussi des ornements en ce qu'ils pouvaient être faits en bois précieux, en cristal, en perles ou même en pierres précieuses pour le premier, en argent, parfois même en or, incrusté de pierres pour le second. **Le « moulin à prières » (*mani khorlo*) était aussi l'un des objets religieux essentiels de tout Tibétain.** Contenant des milliers de *mantra* couchés sur du papier enroulé, les Tibétains, en les faisant tourner – dans le sens des aiguilles d'une montre s'ils étaient bouddhistes, dans le sens inverse s'ils étaient bönpo – dégageaient ainsi l'énergie renfermée dans les formules sacrées.



*Reliquaires (*ga'u*).*



Moulins à prières.

ANNEXES

REPÈRES BIOGRAPHIQUES

BOGLE GEORGE (1746-1781)

D'origine écossaise, il fut envoyé au Tibet et au Bhoutan par le gouverneur de la Compagnie britannique des Indes orientales, auprès du VIe Panchen-Lama (1738-1780) dans le but d'établir des relations commerciales. S'il rapporta de nombreuses informations sur le pays, il ne réussit guère sur le plan commercial.

BÜTON (Bu ston rin chen grub, 1290-1364)

Lama *sakyapa* élevé au sein d'une famille *nyingma*, novice à 18 ans et ordonné moine à 23, il étudia auprès de nombreux maîtres. Il devint à 31 ans le onzième abbé du monastère de Zhalu (Tsang) qu'il dota de nouveaux temples et de *stupa*. Il est surtout connu pour sa compilation du *Kagyur* et du *Tengyur*, supprimant du *Kagyur* tous les *tantra nyingma* qu'il ne considérait pas comme authentiques.

CHANGKYA RÖLPÉ DORJÉ (Lcang skya Rol pa'i rdo rje, 1717-1786)

Il naquit dans une famille Monguor de l'Amdo. Reconnu en 1720 comme la réincarnation du IIe Changkya, il fut aussi identifié comme une réincarnation de Pakpa Lodrö Gyeltsen. Hiérarque de l'école *géluk*, il fut le précepteur et conseiller de l'empereur Qianlong. Son rôle dans les changements introduits dans le gouvernement du Ganden Podrang fut loin d'être négligeable.

CHÖKYI DRÖNMA (Chos kyi sgron ma, 1422-1455)

Fille du roi de Gungthang (Tibet central), après son mariage et le décès de sa fille, elle prononça les vœux et reçut l'ordination complète, en dépit de multiples obstacles. Elle inaugura la lignée des Dorjé Pakmo qui s'établit au monastère de Samding (Tibet central) et perdure à ce jour.

Desideri Ippolito (1684-1733)

Missionnaire jésuite italien, il résida au Tibet de 1716 à 1721. Il étudia le tibétain et fut un très fin observateur des événements qui se déroulèrent à Lhassa. Ses écrits, publiés longtemps après sa mort, sont des témoignages d'une grande valeur.

Gushri Khan (1582-1654)

Chef des Mongols Qoshod et disciple du Ve Dalaï-Lama, à qui il offrit en 1642 les territoires du Tibet central et oriental qu'il avait conquis, faisant de lui le premier chef temporel et religieux du pays.

Gyurmé Namgyel ('Gyur med rnam rgyal, †1750)

Fils et successeur de Polhané. Il fut rapidement assassiné par les Mandchous après trois ans de règne (1750), à la suite du meurtre des deux *amban*.

Jigmé Lingpa ('Jigs med gling pa, 1729-1798)

Célèbre « découvreur de trésors » (*tertön*) et aussi grand érudit, il supervisa l'impression de la *Compilation des tantra anciens* (*Nyingmé Gyübum*) grâce au patronage de la famille royale de Dergé. Il restaura plusieurs temples *nyingma* et eut de nombreux disciples du Kham.

Kangchené (Khang chen nas, †1727)

Noble tibétain, il fut chef du gouvernement et gouverneur du Tibet occidental sous le règne de Polhané et fut assassiné en 1727 par des ministres qui s'opposaient à une alliance avec les Mandchous que, lui, approuvait.

Kangxi (1654-1722 ; r. 1661-1722)

Empereur de la dynastie mandchou des Qing, il vainquit les Mongols Dzungar, reconnut le VIIe Dalaï-Lama et envoya une armée pour l'escorter jusqu'à Lhassa en 1720. Il y instaura une présence chinoise et lança la construction des temples de Jehol.

Khubilai Khan (r. 1260-1294)

Petit-fils de Gengis Khan, il fonda la dynastie mongole des Yuan dont il devint le premier empereur d'un empire qui incluait entre autres Chine et Tibet. Il fit appel à des lamas *sakyapa* avec qui il établit une relation de maître religieux à protecteur laïc (*chöyön*).

Lhazang Khan (Lha bzang khang, †1717)

Petit-fils de Gushri Khan, il s'opposa au *dési* Sangyé Gyatso dans son désir de restaurer le pouvoir des Mongols Qoshod. Le conflit culmina avec l'assassinat du régent en 1705 et lui-même connut le même sort aux mains des Mongols Dzungar en 1717.

Lobsang Chökyi Gyeltsen
(Blo bzang chos kyi rgyal mtshan, 1570-1662)

Maître du Ve Dalaï-Lama, il inaugura la lignée des panchen-lamas et est considéré comme le Ier ou le IVe suivant la tradition suivie.

Lobsang Danjin (Blo bzang bstan 'dzin, **1692- ?)**

Chef des Mongols Qoshod, il s'allia aux Mongols de la région du Kokonor et mena en 1723 une rébellion contre les Mandchous qui n'avaient pas tenu leur promesse de leur rendre le pouvoir qui avait été le leur sous Gushri Khan.

Ngawang Lobsang Gyatso
(Ngag dbang blo bzang rgya mtsho, 1617-1682)

Ve Dalaï-Lama et premier à exercer les pouvoirs spirituel et temporel au Tibet. Il fut non seulement un grand homme d'État, mais aussi un grand mystique et un écrivain prolifique. Il fut à l'origine de la construction du Potala.

Pakpa Lodrö Gyeltsen
('Phags pa blo gros rgyal mtshan, 1235-1280)

Neveu de Sakya Pandita qu'il accompagna à la cour du Mongol Goden. De lignage khön et d'obédience *sakya*, il fut l'un des artisans de la relation de maître religieux à protecteur laïc

(*chöyön*). Il reçut de Khubilai Khan, fondateur de la dynastie mongole des Yuan, pouvoir de régence sur le Tibet.

POLHANÉ (Pho lha nas, **1689-1747**)

Aristocrate et grand homme politique, il s'opposa aux Dzungar et dirigea le Tibet de 1728 à 1747 avec l'appui de l'empereur mandchou, qui lui octroya le titre de prince de deuxième rang.

QIANLONG (1711-1799 ; r. 1736-1796)

Empereur de la dynastie manchoue des Qing, son règne fut une période de grande expansion territoriale. Il promulgua le « Règlement en 29 articles » qui renforçait le pouvoir des *amban*, réorganisa les institutions tibétaines et institua le tirage au sort des hiérarques tibétains au moyen de l'urne d'or.

SANGYÉ GYATSO (Sangs rgyas rgya mtsho, 1653-1705)

Dernier régent (*dési*) du Ve Dalaï-Lama, il cacha la mort du hiérarque durant quatorze ans. Très érudit, il composa de nombreux commentaires sur divers sujets dont la médecine, l'astrologie, l'histoire et supervisa l'achèvement de la construction du Potala.

SHUNZHI (1638-1661 ; r. 1643-1661)

Premier souverain mandchou à régner sur la Chine. Il monta sur le trône à l'âge de 6 ans et reçut le Ve Dalaï-Lama à Pékin en 1652.

SÖNAM RABTEN (bSod nams rab brtan, **1595-1658**)

Premier régent du gouvernement du Ganden Podrang. Nommé par Gushri Khan, il joua un rôle essentiel dans la montée en puissance de l'école *géluk*.

THANGTONG GYELPO (Thang stong rgyal po, 1361-1485)

Yogi réputé pour ses réalisations dans les domaines de l'art, de l'architecture et de la métallurgie, et à qui l'on doit, selon la tradition, de nombreux ponts suspendus à chaîne d'acier. On lui attribue aussi la création du théâtre *aché lhamo*.

Tséwang Lhamo (Tshe dbang lha mo, **†1812**)

Veuve du roi de Dergé Sawang Zangpo (1768-1790), elle assura l'interrègne durant huit ans. Bouddhiste fervente, elle patronna de nombreuses impressions de livres et fit graver les blocs xylographiques des œuvres de son maître, le grand *tertön* Jigmé Lingpa (1729-1798).

Tsongkhapa (Tsong kha pas, **1357-1419**)

Grand érudit de l'Amdo à l'origine de l'école *géluk*. Il mit l'accent sur l'étude textuelle et l'importance de la discipline monastique et établit le festival de la Grande Prière. Il fonda le monastère de Ganden en 1409 et fut un écrivain prolifique.

Turner Samuel (**1759-1802**)

Explorateur et diplomate britannique, agent de la Compagnie des Indes orientales, il fut envoyé, comme George Bogle, au Bhoutan et au Tibet. Il rencontra le VIIe Panchen-Lama (1782-1853), alors un enfant, et ne réussit guère mieux que son prédécesseur sur le plan commercial. Il publia un récit de son voyage riche en informations.

ORIENTATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

GRANDES SYNTHÈSES

DORJE Gyurme, *Tibet Handbook: With Bhuthan*, Bath, Footprint Books, 2009.

KAPSTEIN Matthew T., *Les Tibétains*, traduit de l'anglais par Thierry Lamouroux, Paris, Les Belles Lettres, 2015.

POMMARET Françoise, *Le Tibet, une civilisation blessée*, Paris, Gallimard, 2002.

POMMARET Françoise, *Le Bhoutan : au plus secret de l'Himalaya*, Paris, Gallimard, 2005.

SIRONI DIEMBERGER Maria-Antonia, *Le Tibet*, Paris, Gründ, 1999.

STEIN Rolf A., *La Civilisation tibétaine*, Paris, L'Asiathèque, 2011 (5e éd.).

HISTOIRE

AHMAD Zahiruddin, *Sino-Tibetan Relations in the Seventeeth Century*, Rome, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1970.

BLONDEAU Anne-Marie ET BUFFETRILLE Katia (éd.), *Authenticating Tibet: Answers to China's 100 Questions,* Berkeley, University of California Press, 2008.

BRAUEN Martin, *Les Dalaï-Lamas : les 14 réincarnations du bodhisattva Avalokitesvara*, traduit de l'anglais et de l'allemand par Jean-Daniel Pellet, Lausanne-Paris, Favre, 2005.

BRAY John, « Ladakhi and Bhutanese Enclaves in Tibet », in Thierry Dodin et Heinz Räther (éd.), *Recent Research on Ladakh*, 7, Ulm, Ulmi Universität, 1997, p. 89-104.

BRAY John, « Old Religions, New Identities and Conflicting Values in Ladakh », International Conference on « *Religion, Conflict and*

Development », Passau, University of Passau, 2007, p. 25-27.

Cuevas Brian J. et Schaeffer Kurtis R., *Power, Politics and the Reinvention of Tradition: Tibet in the Seventeenth and Eighteenth centuries*, Leyde-Boston, Brill, 2006.

Jinpa Nawang, « Why Did Tibet and Ladakh Clash in the 17th Century? Rethinking the Background to the "Mongol War" in Ngari (1679-1684) », *The Tibet Journal*, vol. 40, nº 2, automne-hiver 2015, p. 113-150.

Karmay Samten G., *The Arrow and the Spindle*, I, *Studies in History, Myths, Rituals and Beliefs in Tibet*, Katmandu, Mandala Book Point, 1998.

Karmay Samten G. (trad.), *The Illusive Play: The Autobiography of the Fifth Dalai Lama*, Chicago, Serindia Publications, 2014.

Petech Luciano, *China and Tibet in the Early XVIIIth Century: History of the Establishment of Chinese Protectorate in Tibet*, Leyde, Brill, 1972.

Petech Luciano, *The Kingdom of Ladakh, c. 950-1842 AD*, Rome, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1977.

Pommaret Françoise (éd.), *Lhassa, lieu du divin : la capitale des Dalaï-Lamas au XVIIe* siècle, Genève, Olizane, 1997.

Richardson Hugh E., *Tibet and its History*, Boulder-Londres, Shambhala, 1984.

Richardson Hugh E., *High Peaks, Pure Earth: Collected Writings on Tibetan History and Culture*, Londres, Serindia Publications, 1998.

Ruegg David S., *Ordre spirituel et ordre temporel dans la pensée bouddhique de l'Inde et du Tibet* : quatre conférences au Collège de France, Paris, De Boccard, 1995.

Schaeffer Kurtis R., Kapstein Mattehw T. et Tuttle Gray (éd.), *Sources of Tibetan Tradition*, New York, Columbia University Press, 2013.

Shakabpa Tsepon W. D., *Tibet: A Political History*, New Haven (Connecticut)-Londres, Yale University Press, 1967.

Shakabpa Tsepon W. D., *One Hundred Thousand Moons: An Advanced Political History of Tibet*, Leyde-Boston, Brill, 2009 (2 vol.).

Tuttle Gray et Schaeffer Kurtis R. (éd.), *The Tibetan History Reader*, New York, Columbia University Press, 2013.

Van Schaik Sam, *Tibet: a History*, New Haven (Connecticut)-Londres, Yale University Press, 2013.

MISSIONNAIRES ET VOYAGEURS

Aslanian Sebouh, « "The Salt in a Merchant's Letter": The Culture of Julfan Correspondence in the Indian Ocean and the Mediterranean », *Journal of World History*, vol. 19, nº 2, juin 2008, p. 27-18.

Bargiacchi Enzo, *A Bridge Accross two Cultures: Ippolito Desideri S.J. (1684-1733), A Brief Biography*, Florence, Istituto Geografico Militare, 2008.

Bogle George, *Narratives of the Mission of George Bogle to Tibet and of the Journey of Thomas Manning to Lhasa*. Londres, Trübner and Co, 1879.

Bray John, « Sacred Words and Earthly Powers: Christian Missionary Engagement with Tibet », *The Transactions of the Asiatic Society of Japan*, nº 3, 2011, p. 93-117.

Bray John, « Trader, Middleman or Spy? The Dilemmas of a Kashmiri Muslim in Early Nineteenth Century Tibet », in Anna Akasoy, Charles Burnett et Ronit Yoeli-Tlalim (éd.), *Islam and Tibet: Interactions along the Musk Routes*, Londres, Routledge, 2011, p. 313-337.

Bray John, « Ladakh's Lopchak Missions to Lhasa: Gift Exchange, Diplomatic Ritual, and the Politics of Ambiguity », in Jeanine Bischoff et Alice Travers (éd.), *Commerce and Communities: Social Status and the Exchange of Goods in Tibetan Societies*, Berlin, EB-Verlag, 2018, p. 43-90.

Bray John, « Ippolito Desideri and His Muslim Guides in the Buddhist Kingdom of Ladakh », *Buddhist-Christian Studies*, nº 38, 2018, p. 15-29.

DAS Sarat Chandra, *Voyage à Lhassa et au Tibet central*, traduit de l'anglais par Florence et Hélène Béquignon, Genève, Olizane, 1994.

DESIDERI Ippolito, *An Account of Tibet: The Travels of Ippolito Desideri (1712-1727)*, édité par Filippo de Filippi, New Delhi-Madras, Asian Educational Services, 1995.

DESIDERI Ippolito, *Mission to Tibet: The Extraordinary Eighteenth-Century Account of Father Ippolito Desideri, S.J.*, édité par Leonard Zwilling, traduit par Michael J. Sweet, Boston, Wisdom Publications, 2010.

DIDIER Hugues (trad.), *Les Portugais au Tibet : les premières relations jésuites (1624-1635)*, Paris, Chandeigne, 1996.

DUNCAN Marion H., *Customs and Superstitions of Tibetans*, Delhi, Book Faith, 1998.

GULAM Muhammad, *Récit d'un voyageur musulman au Tibet*, édité et traduit par Marc Gaboriau, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1973.

HUC Régis-Évariste, *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie et le Thibet : pendant les années 1844, 1845 et 1846*, Paris, Le Livre de poche, 1962 (2 vol.).

KHACHIKIAN Levon, « Le registre d'un marchand arménien en Perse, en Inde et au Tibet (1682-1693) », traduit de l'anglais par Nina Godneff, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 22, nº 2, 1967, p. 231-278.

MACDONALD David, *Mœurs et coutumes des Thibétains*, traduit de l'anglais par R. Bilot, Paris, Payot, 1930.

OLLONE Henri d', *Les Derniers Barbares : Chine, Tibet, Mongolie*, Paris, You-Feng, 1988.

PAPAS Alexandre, *Soufisme et politique entre Chine, Tibet et Turkestan : étude sur les Khwâjas Naqshbandîs du Turkestan oriental*, Paris, Maisonneuve, 2005.

PAPAS Alexandre, « So Close to Samarkand, Lhasa: Sufi Hagiographies, Founder Myths and Sacred Space in Himalayan Islam », in Anna Akasoy, Charles Burnett et Ronit Yoeli-Tlalim

(éds), *Islam and Tibet: Interactions along the Musk Routes*, Londres, Routledge, 2011, p. 261-279.

Petech Luciano, « The Missions of Bogle and Turner According To the Tibetan Texts », *T'oung Pao*, vol. 39, nº 1, 1950, p. 330-346.

Pomplun Trent, *Jesuit of the Roof of the World: Ippolito Desideri's Mission To Eighteenth-Century Tibet*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2010.

Rockhill William W., *The Land of the Lamas: Notes of a Journey Through China, Mongolia, and Tibet*, New Delhi, Asian Publications Service, 1975.

Teichman Eric, *Travels of a Consular Officer in Eastern Tibet: Together With a History of the Relations Between China, Tibet, and India*, Varanasi-Katmandu, Pilgrims Publishing, 2000.

Turner Samuel, *An Account of an Embassy to the Court of the Teshoo Lama, in Tibet: Containing a Narrative of a Journey Through Bootan, and Part of Tibet*, Londres, W. Bulmer and Co, 1800.

Turner Samuel, *Ambassade de Samuel Turner au Bhoutan et au Tibet*, présenté et annoté par Françoise Pommaret, Paris, Findakly, 2002.

Wessels Cornelius, *Early Jesuit Travellers in Central Asia (1603-1721)*, New Delhi, Asian Educational Services, 1992.

Zarcone Thierry, « Soufis d'Asie centrale au Tibet aux xvie et xviie siècles », *Cahiers d'Asie centrale*, nº 1/2, 1996, p. 325-344.

ORGANISATION POLITIQUE ET ADMINISTRATIVE

Carrasco Pizana Pedro, *Land and Polity in Tibet*, Seattle, University of Washington Press, 1959.

Cassinelli Charles W. et Ekvall Robert B., *A Tibetan Principality: The Political System of Sa skya*, Ithaca-New York, Cornell University Press, 1969.

FRENCH Rebecca R., *The Golden Yoke: The Legal Cosmology of Buddhist Tibet*, Ithaca-New York, Cornell University Press, 1995.

GOLDSTEIN Melvyn C., « The Balance Between Centralization and Decentralization in the Traditional Tibetan Political System: An Essay on the Nature of Tibetan Political Macro-Structure », *Central Asiatic Journal*, vol. 15, nº 3, 1971, p. 170-182.

GOLDSTEIN Melvyn C., *An Anthropological Study of the Tibetan Political System*, Ann Arbor, University of Washington, 1996 (2 vol.).

NAMGYAL Wangdue Gyaltse, *Political and Military History of Tibet*, Dharamsala, Library of Tibetan Works and Archives, 2010-2012 (2 vol.).

NGAWANG Dhingri, *Son of Mount Everest: An Autobiography*, Dharamsala, Vidhyadara Publications, 2011.

PETECH Luciano, *Aristocracy and Government in Tibet (1728-1959)*, Rome, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1973.

RUEGG David S., *Ordre spirituel et ordre temporel dans la pensée bouddhique de l'Inde et du Tibet* : quatre conférences au Collège de France, Paris, De Boccard, 1995.

SCHWIEGER Peter, *The Dalai Lama and the Emperor of China: A Political History of the Tibetan Institution of Reincarnation*, New York, Columbia University Press, 2015.

SPERLING Elliot, « Pho-lha-nas, Khang-chen-nas, and the Last Era of Mongol Domination in Tibet », *Rocznik Orientalistyczny*, vol. 65, nº 1, 2012, p. 195-211.

TRAVERS Alice, « Le fonctionnement politique et social du gouvernement du Ganden Phodrang et ses relations avec l'ensemble du Tibet », conférence au Sénat du 3 mars 2012, *www.senat.fr/notice-rapport/2011/ga104-notice.html*.

TSARONG Paljor, « Economics of a Tibetan State Treasury: The Barley Supply Office », *The Tibet Journal*, vol. 23, nº 2, été 1998, p. 3-10.

TSARONG Paljor, « Tseja: Structure and Economy of a Tibetan State Treasury », *The Tibet Journal*, vol. 23, nº 3, automne 1998,

p. 23-33.

ÉCONOMIE, SOCIÉTÉ, GÉOGRAPHIE, TEMPS

BERTSCH Wolfgang, *The Currency of Tibet: A Sourcebook for the Study of Tibetan Coins, Paper Money, and Other Forms of Currency*, Dharamsala, Library of Tibetan Works and Archives, 2002.

BLONDEAU Anne-Marie, « Que notre enfant revienne ! Un rituel méconnu pour les enfants morts en bas-âge », in Samten G. Karmay et Philippe Sagant (éds.) *Les habitants du toit du monde,* Nanterre, Société d'ethnologie, 1997, p. 193-220.

BOULNOIS Lucette, *Poudre d'or et monnaies d'argent au Tibet : principalement au XVIIIe siècle*, Paris, CNRS Éditions, 1983.

COMBE George A., *A Tibetan on Tibet*, Katmandu, Ratna Pustak Bhandar, 1975.

GOLDSTEIN Melvyn C., « A Study of the ldab ldob », *Central Asian Journal*, vol. 9, 1964, p. 123-141.

NGODUP Thubten, *Nechung, l'oracle du Dalaï-Lama*, Paris, Presses de la Renaissance, 2009.

RYAVEC Karl E., *A Historical Atlas of Tibet*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 2015.

SANGYE Thubten, « Glossary of the "Government Monastic and Private Taxation in Tibet" », *The Tibet Journal*, vol. 11, nº 1, printemps 1986, p. 41-47.

WANGCHEN Gelek Surkhang, « Tax Measurement and *Lag 'don* Tax in Tibet », *The Tibet Journal*, vol. 9, nº 1, printemps 1984, p. 20-30.

WANGCHEN Gelek Surkhang, « Government, Monastic and Private Taxation in Tibet », *The Tibet Journal*, vol.11, nº 1, printemps 1986, p. 21-40.

RELIGIONS

AKESTER Matthew, *Jamyang Khyentsé Wangpo's Guide to Central Tibet*, Chicago, Serindia Publications, 2016.

BECHERT Heinz et GOMBRICH Richard F. (éds.), *Le Monde du bouddhisme*, traduit de l'anglais par Hervé Denès et Jacqueline Huet, Paris, Bordas, 1984.

BEER Robert, *Les Symboles du bouddhisme tibétain*, traduit de l'anglais (américain) par Anne Benson, Paris, Albin Michel, 2006.

BLONDEAU Anne-Marie, « Les religions du Tibet », in Henri-Charles Puech (éd.) *Histoire des religions*, III, *Les Religions constituées en Asie et leurs contre-courants, les religions chez les peuples dans tradition écrite, mouvements religieux nés de l'acculturation*, Paris, Gallimard, 1976, p. 233-329.

BUFFETRILLE Katia et RAMBLE Charles (éds.), *Tibétains, 1959-1999 : 40 ans de colonisation*, Paris, Autrement, 1998.

BUFFETRILLE Katia, « Pèlerinage et inceste : le cas de mChod rten nyi ma », in Anne-Marie Blondeau (éd.), *Tibetan Mountain Deities, Their Cults and Representations*, Vienne, Verlag des Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1998, p. 19-39.

BUFFETRILLE Katia, *Pèlerins, lamas et visionnaires : sources orales et écrites sur les pèlerinages tibétains*, Vienne, Universität Wien, 2000.

BUSWELL Robert E. (éd.), *Encyclopedia of Buddhism*, New York, Macmillan Reference, 2004 (2 vol.), http://www.ahandfulofleaves.org/documents/Encyclopedia_of Buddhism_2 Vols_Buswell.pdf.

DREYFUS Georges B. J., *The Sound of Two Hands Clapping: The Education of a Tibetan Buddhist Monk*, Berkeley (Californie), University of California Press, 2003.

KARMAY Samten G. et SAGANT Philippe (éds.), *Les Neuf Forces de l'homme : récits des confins du Tibet*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1998.

KVÆRNE Per, *The Bon Religion of Tibet: The Iconography of A Living Tradition*, Londres, Serindia Publications, 1995.

LEGSHAY Gyatsho Thubten, *Gateway to the Temple: Manual of Tibetan Monastic Customs, Art, Building, and Celebrations*, traduit du tibétain par David P. Jackson, Katmandu, Ratna Pustak Bhandar, 1979.

MCKAY Alex (éd.), *Pilgrimage in Tibet*, Richmond (Surrey)-Curzon, International Institute for Asian Studies, 1998.

MEYER Fernand, « Des dieux, des montagnes et des hommes. La lecture tibétaine du paysage », Études rurales, nº 107-108, juillet-décembre 1987, p. 107-127.

MEYER Fernand, « Les montagnes dans la lecture tibétaine du paysage », in Jean-Philippe Avouac et Patrick de Wever (éds.), *Himalaya-Tibet : le choc des continents*, Paris, Muséum national d'histoire naturelle-CNRS Éditions, 2002, p. 157-162.

NEBESKY-WOJKOWITZ René de, *Oracles and Demons of Tibet: The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*, La Haye, Mouton, 1956.

RICARD Matthieu, *Moines danseurs du Tibet*, Paris, Albin Michel, 1999.

RICHARDSON Hugh, *Mémoires de Tashi Khedrup, moine aventurier tibétain*, traduit de l'anglais par Marianne Guénot, Genève, Olizane, 1986.

SAMUEL Geoffrey, *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*, Katmandu, Mandala Book Point, 1995.

SCHAEFFER Kurtis R., *Himalayan Hermitess: The Life of a Tibetan Buddhist Nun*, New York-Oxford, Oxford University Press, 2004.

SILHÉ Nicolas, *Rituels bouddhiques de pouvoir et de violence : la figure du tantriste tibétain*, Turnhout, Brepols, 2013.

SNELLGROVE David L., *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and their Tibetan Successors*, Londres-Boston, Serindia Publications-Shambhala, 1987.

TUCCI Giuseppe et HEISSING Walther, *Les Religions du Tibet et de la Mongolie*, traduit de l'allemand par Robert Sailley, Paris, Payot, 1973.

VIE INTELLECTUELLE

ALMOGI Orna (éd.), *Tibetan Manuscript and Xylograph Traditions: The Written Word and Its Media Within the Tibetan Cultural Sphere*, Hambourg, Universität Hamburg, 2016.

BLONDEAU Anne-Marie, *La vie de Pema Öbar*, Paris, Publications orientalistes de France, 1973.

BOMMARITO Nicolas, « The Khache Phalu: A Translation and Interpretation », *Revue d'études tibétaines*, nº 39, 2017, p. 60-132.

CABEZÓN José Ignacio et JACKSON Roger R. (éds.), *Tibetan Literature: Studies in genre*, Ithaca (New York), Snow Lion, 1996.

CHAYET Anne, SCHERRER-SCHAUB Cristina Anna et ROBIN Françoise (éds.), *Édition, éditions : l'écrit au Tibet, évolution et devenir,* Munich, Indus, 2010.

DAVID-NEEL Alexandra et YONGDEN Albert A. (trad.), *La Vie surhumaine de Guésar de Ling le héros tibétain, racontée par les bardes de son pays*, Paris, Adyar, 1931.

DIEMBERGER Hildegard, EHRHARD Franz-Karl et KORNICKI Peter (éds.), *Tibetan Printing: Comparison, Continuities, and Change*, Leyde, Brill, 2016.

GYATSO Janet, *Apparitions of the Self: The Secret Autobiographies of a Tibetan Visionary*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1998.

HELMAN-WAZNY Agnieszka, *The Archaeology of Tibetan Books*, Leyde, Brill, 2014.

KAPSTEIN Matthew T., « The Indian Literary Identity in Tibet », in Sheldon Pollock (éd.), *Literary Cultures in History: Reconstructions from South-Asia.* Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 2003, p. 747-802.

KARMAY Samten G. et SAGANT Philippe, *Les Habitants du toit du monde* : hommage à Alexander W. MacDonald, Nanterre, Société d'ethnologie, 1997.

LAMA LO-DRÖ, *The Prince Who Became A Cuckoo: A Tale of Liberation*, édité et traduit du tibétain par le Lama Geshé, New York, Theatre Arts Books, 1982.

MACDONALD Alexander W., *Matériaux pour l'étude de la littérature populaire tibétaine*, I, Paris, Presses universitaires de France ; II, Paris, Klincksieck, 1972.

ROBIN Françoise (trd.), *Les Contes facétieux du cadavre*, Paris, L'Asiathèque, 2005.

SCHAEFFER Kurtis R., *The Culture of the Book in Tibet*, New York, Columbia University Press, 2009.

STEIN Rolf A., *L'Épopée tibétaine de Gésar dans sa version lamaïque de Ling*, Paris, Presses universitaires de France, 1956.

STEIN Rolf A., *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, Paris, Imprimerie nationale, 1959.

STEIN Rolf A., *Vie et chants de 'Brug-pa Kun-legs, le yogin*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1972.

TSHE RING DBANG RGYAL, *The Tale of the Incomparable Prince*, traduit du tibétain par Beth Newman, New York, HarperCollins, 1996.

VOSTRIKOV Andreï I., *Tibetan Historical Literature*, traduit du russe par Harish Chandra Gupta, Calcutta, Indian Studies-Past and Present, 1970.

ARTS

ALEXANDER André et AZEVEDO PIMPIM DE, *The Old City of Lhasa: Report From a Conservation Project*, Berlin-Katmandu, Tibet Heritage Fund, 1998-1999 (2 vol.).

ALEXANDER André, *The Temples of Lhasa: Tibetan Buddhist Architecture from the 7th to the 21st Centuries*, Chicago, Serindia, 2005.

ALEXANDER André, *The Lhasa House: Typology of an Endangered Species*, Chicago, Serindia Publications, 2019.

BAKER Ian A., L*e Temple secret du Dalaï-Lama : fresques tantriques du Tibet*, traduit de l'anglais par Dominique Lablanche, Paris,

Éditions de La Martinière, 2000.

BENTOR Yael, *Consecration of Images & Stupas in Indo-Tibetan Tantric Buddhism,* Leiden, Brill, 1996.

BOYER Marion, *La Peinture bouddhiste tibétaine : découvrir, comprendre et conserver les thangkas*, Eyrolles, 2010.

BUFFETRILLE Katia et HENRION-DOURCY Isabelle (éds.), *Musique et épopée en Haute-Asie : mélanges offerts à Mireille Helffer à l'occasion de son 90e anniversaire*, Paris, L'Asiathèque, 2017.

CHAYET Anne, *Les Temples de Jehol et leurs modèles tibétains*, Paris, Recherche sur les civilisations, 1985.

CHAYET Anne, *Art et archéologie du Tibet*, Paris, Picard, 1994.

CORNU Philippe, *L'Astrologie tibétaine*, Paris, Guy Trédaniel, 1999.

GYURME Dorje, TASHI Tsering, HEATHER Stoddard *et al.*, *Jokhang: Tibet's Most Sacred Buddhist Temple*, Londres-Bangkok, Newarjörg Mayer, 2010.

HELLER Amy, *Arts et sagesses du Tibet*, traduit de l'anglais par Divina Cabo, Saint-Léger-Vauban, Zodiaque, 1999.

JACKSON David P. et Janice A., *La Peinture tibétaine*, traduit de l'anglais par Goria Raab, Paris, Peuples du monde, 1984.

JACKSON David P., *A History of Tibetan Paintings: The Great Tibetan Painters and Their Traditions*, Vienne, Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1996.

LARSEN Knud et SINDING-LARSEN Amund, *The Lhasa Atlas: Traditional Tibetan Architecture and Townscape*, Londres, Serindia Publications, 2001.

MACDONALD Ariane et IMAEDA Yoshiro (éd.), *Essais sur l'art du Tibet*, Paris, Maisonneuve, 1977.

MORTARI VERGARA Paola et BÉGUIN Gilles (éd.), *Demeures des hommes, sanctuaires des dieux : sources, développement et rayonnement de l'architecture tibétaine*, Rome, Bagatto, 1987.

TUCCI Giuseppe, *Tibetan Painted Scrolls*, Rome, Libreria dello Stato, 1949 (2 vol.).

LOISIRS

DUNCAN Marion H., *More Harvest Festival Dramas of Tibet*, Londres, The Mitre Press, 1967.

HELFFER Mireille, *Mchod-rol : les instruments de la musique tibétaine.* Paris, CNRS Éditions, 1994.

HELFFER Mireille, *Musiques du toit du monde : l'univers sonore des populations de culture tibétaine*, Paris, L'Harmattan, 2004.

HENRION-DOURCY Isabelle, *Le Théâtre* ache lhamo *: jeux et enjeux d'une tradition tibétaine*, Louvain, Peeters, 2017.

NORBU Jamyang (éd.), *Zlos Gar: Performing Traditions of Tibet*, Dharamsala, Library of Tibetan Works and Archives, 1986.

RICHARDSON Hugh, *Ceremonies of the Lhasa Year*, Londres, Serindia Publications, 1993.

RIGZIN Tsepak, *Festivals of Tibet*, Dharamsala, Library of Tibetan Works and Archives, 1993.

STEARNS Cyrus, *King of the Empty Plain: The Tibetan Iron-Bridge Builder Tangtong Gyalpo*, Ithaca (New York), Snow Lion Publications, 2007.

VIE PRIVÉE

BARSTOW Geoffrey, *Food of Sinful Demons: Meat, Vegetarianism, and the Limits of Buddhism in Tibet*, New York, Columbia University Press, 2018.

BEROUNSKY Daniel, « Demonic Tobacco in Tibet », *Mongolo-Tibetica Pragensia*, vol. 13, nº 2, 2013, p. 7-34.

CHAYET Anne, *La Femme au temps des Dalaï-Lamas*, Stock, L. Pernoud, 1993.

DIEMBERGER Hildegard, *When a Woman Becomes a Religious Dynasty: The Samding Dorje Phagmo of Tibet*, New York, Columbia University Press, 2007.

GYATSO Janet et HAVNEVICK Hanna (éd.), *Women in Tibet: Past and Present*, New York, Columbia University Press, 2005.

HAVENICK Hanna, *Combats des nonnes tibétaines : religieuses bouddhistes du pays des neiges*, Saint-Michel-en-l'Herm, Éditions Dharma, 1995.

MEYER Fernand, *Gso-ba rig-pa : le système médical tibétain*, Paris, CNRS Éditions, 1982.

POMMARET Françoise, *Les Revenants de l'au-delà dans le monde tibétain* : sources littéraires et tradition vivante, Paris, CNRS Éditions, 1989.

SAGANT Philippe, « Mariage par enlèvement chez les Limbu du Népal », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 48, janvier-juin 1970, p. 71-98.

INDEX DES NOMS DE PERSONNES

Les noms en caractères gras bénéficient d'une notice dans les Repères biographiques (pages 289 à 292).

INDEX GÉNÉRAL

Les mots en caractères gras font l'objet d'une rubrique ou d'un encadré dans le guide.

Crédits iconographiques

Page 20 : carte du Tibet d'après Samten G. Karmay et Philippe Sagant, *Les Neuf Forces de l'homme : récit des confins du Tibet*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1998 (p. 8).

Pages 22, 25, 58-59, 160, 174, 194, 205, 213, 238, 263, 274 & 314-315 : photographies de Katia Buffetrille.

Page 23 : carte de l'Empire tibétain et l'Asie centrale, vers 800, d'après Herbert Franke, *Grosser historischer Weltatlas*, t. II, *Mittelalter*, Josef Engel (éd.), Munich, Bayer Schulbuch Verlag, 2e éd., 1979 (carte 54c) et Anne-Marie Blondeau & Katia Buffetrille, *Le Tibet est-il chinois ? Réponses à cent questions chinoises*, Paris, Albin Michel, 2000 (p. 459).

Page 33 : carte de l'Empire Qing en 1759, d'après Jacques Gernet, *Le Monde chinois*, 4e édition, Paris, Armand Colin, 1999 (p. 417).

Pages 44-45 : carte schématique de l'histoire du Népal et du Tibet au XVIIIe siècle, d'après Lucette Boulnois, *Poudre d'or et monnaies d'argent au Tibet*, Paris, Éditions du CNRS, 1983 (p. 153).

Page 49 : carte Ladakh-Gugé-Purang au XVIIe siècle © Nawang Jinpa, "Why did Tibet and Ladakh clash in the 17th century? Rethinking the background to the 'Mongol War' in Ladakh (1669-1684)", *Tibet Journal*, 40 (2), 2015, pp. 113-150.

Pages 49, 50-51, 64-65, 67 & 271 : © John Harrison, pour Tibet Heritage Fund.

Page 56 : Schéma de la cosmogonie, d'après Djamgœun Kontrul, *Le Flambeau de la certitude*, traduit du tibétain par Judith Hanson, Éditions Yiga Tcheu Dzinn (Château de Plaige), Toulon-sur-Arroux, 1980. DR.

Page 57 : carte des montagnes, fleuves et rivières du Tibet. © Lobsang Namgyal. Department of Information and International Relations, Central Tibetan Administration, Dharamsala, 1992.

Pages 84, 104, 184, 192, 214, 232, 244 : Léa Lafugie, *Au Tibet*, Paris, J. Susse, 1950. DR.

Pages 85, 182, 240 & 270 : Léa Lafugie, *Extrême-Asie*, nos 28-29-30. DR.

Page 87 : carte du Kham © Rémi Chaix.

Page 92 : carte de l'Amdo, modifiée à partir d'un original réalisé par Karl Ryavec pour The Treasury of Lives.

Pages 130, 177, 258, 268 & 272 : dessins de Lobsang Tenzin, pour Rolf A. Stein, *La Civilisation tibétaine*, Paris, L'Asiathèque, 2011 ; avec l'aimable autorisation de Philippe

Thiollier.

Pages 133, 186 et 273 : dessins de Lobsang Tenzin, pour Robert Ekvall, *Fields on the hoof. Nexus of Tibetan Nomadic Pastoralism*, New York-Chicago, Holt, Rinehart and Winston, 1968.

Pages 147, 172, 186, 236, 257, 283, 285, 286 : photographies d'après Jacques Bacot, *Décorations tibétaines*, A. Calavas éditeur, Paris, s. d., avec l'aimable autorisation d'Olivier de Bernon.

Page 152, 173 & 241 : Philippe Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, Paris, Éditions du Seuil, 2001.



DANS LA MÊME COLLECTION

Rome	par Jean-Noël Robert
La Chine classique	par Ivan P. Kamenarović
La Grèce classique	par Anne-Marie Buttin
L'Islande médiévale	par Régis Boyer
L'Inde classique	par Michel Angot
L'Empire ottoman, XVe-XVIIIe siècle	par Frédéric Hitzel
La Mésopotamie	par Jean-Jacques Glassner
L'Espagne médiévale	par Adeline Rucquoi
La France au Moyen Âge	par Marie-Anne Polo de Beaulieu
Les Khmers	par Bruno Dagens
La Russie médiévale	par Jean-Pierre Arrignon
Venise au Moyen Âge	par Jean-Claude Hocquet
Le Siam	par Michel Jacq-Hergoualćh
Les Mayas	par Claude-François Baudez
Les Étrusques	par Jean-Noël Robert
Les Gaulois	par Jean-Louis Brunaux
La Birmanie	par Guy Lubeigt
L'Amérique espagnole	par Oscar Mazin
Le Viêtnam ancien	par Anne-Valérie Schweyer
La Perse antique	par Philip Huyse
Carthage et le monde punique	par Hédi Dridi
Le Japon d'Edo	par François & Mieko

	Macé
Byzance	par Michel Kaplan
La Palestine à l'époque romaine	par Caroline Arnould-Béhar
Québec	par Raymonde Litalien
Les Incas	par César Itier
Les Aztèques	par Jacqueline de Durand-Forest
Pétra et les Nabatéens	par Marie-Jeanne Roche
La Corée du Choson	par Francis Macouin
L'Amérique du XVIIIe siècle	par Claude Coulon
Les Inuit	par Michèle Therrien
L'Angleterre élisabéthaine	par Henri Suhamy
Naples entre baroque et Lumières	par Luca Salza
La France de Louis XIV	par Jean-François Bassinet
La Chine au XVIIIe siècle	par Damien Chaussende
Le Dernier Siècle de l'Empire ottoman	par Frédéric Hitzel
Pompéi et la Campanie antique	par Jean-Noël Robert

À PARAÎTRE

La Mongolie de Gengis Khan

Cette édition électronique du livre
L'Âge d'or du Tibet *de Katia Buffetrille*
a été réalisée le 20 septembre 2019
par Flexedo.
Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage
(ISBN 978-2-251-44974-6).